

## PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The version of the following full text has not yet been defined or was untraceable and may differ from the publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/107022>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

143

Sassen

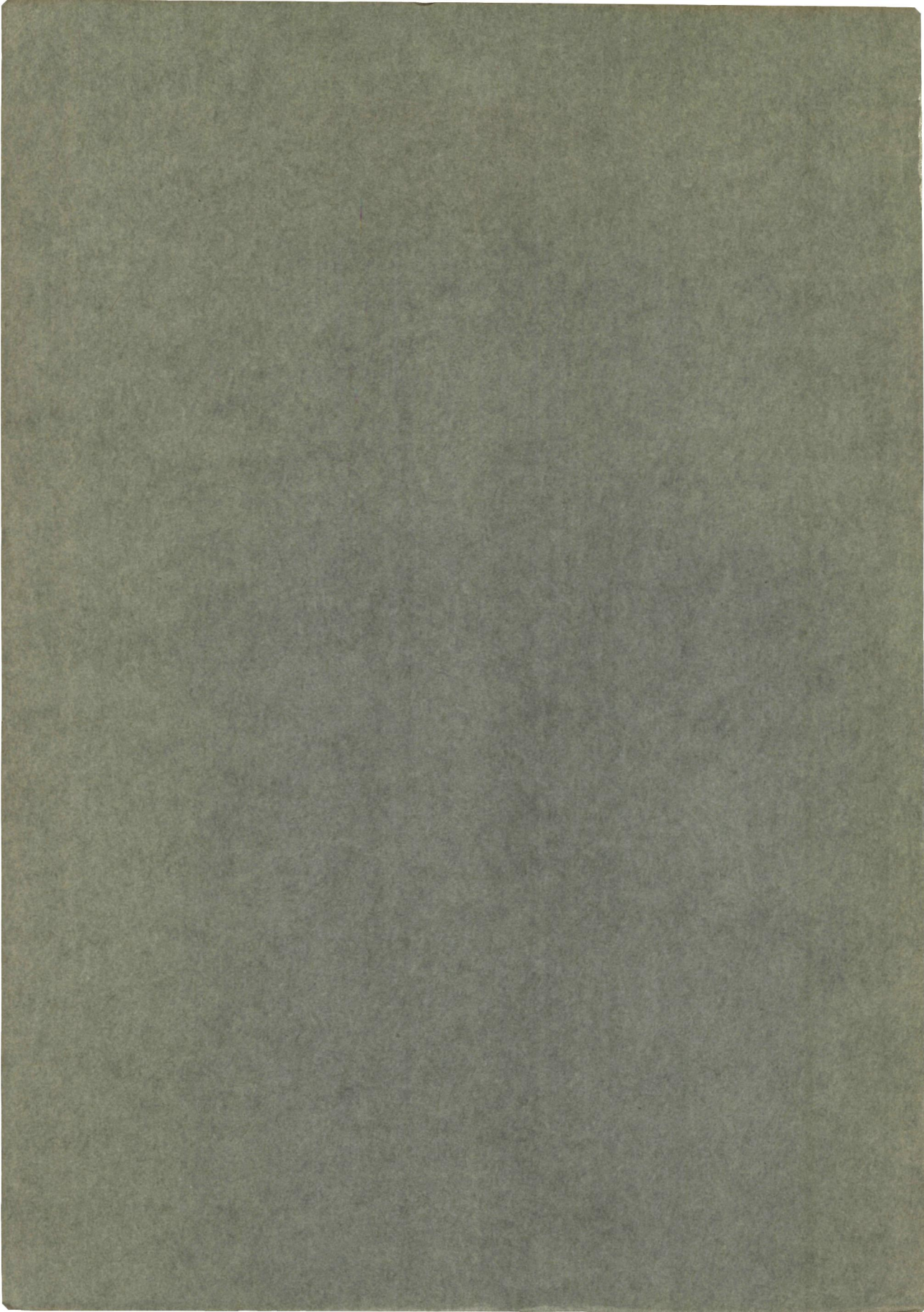
# Kultur und Sprache

Zur Geschichte der alten Kirche  
im Spiegel der Sprachentwicklung

Von Tertullian bis Cyprian

HARRY JANSSEN













***Promotor:***

***Prof. Dr. Al. Slijpen S.J.***







# Kultur und Sprache

## Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung

Von Tertullian bis Cyprian

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING  
VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE LETTEREN  
EN WIJSBEGEERTE AAN DE R.K. UNIVERSITEIT TE  
NIJMEGEN OP GEZAG VAN DEN RECTOR MAGNI-  
FICUS DR. K. L. BELLON, HOOGLEERAAR IN DE  
FACULTEIT DER GODGELEERDHEID, VOLGENS  
BESLUIT VAN DEN SENAAAT DER UNIVERSITEIT  
IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN OP MAAN-  
DAG 4 APRIL 1938 DES NAMIDDAGS TE 4 UUR

DOOR

HARRY JANSSEN

NIJMEGEN 1938  
Dekker & van de Vegt N.V.





*Aan mijn Vrouw*

*Aan mijn Leermeester Prof. Dr.  
Jos. Schrijnen, die de voltooiing  
van dit boek niet meer mocht zien.*

**Uitgegeven met ondersteuning van de Vereeniging  
tot het bevorderen van de beoefening der Weten-  
schap onder de Katholieken in Nederland en van  
het Dr. van Gils-Fonds**



## LITERATURVERZEICHNIS.

- G. J. D. AALDERS, Tertullianus' citaten uit de Evangelien en de oud-latijnsche Bijbelvertalingen. Diss. Amsterdam 1932.
- K. ADAM, Der Kirchenbegriff Tertullians. Eine dogmengeschichtliche Studie. Paderborn 1907 (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. VI. Bd. 4. Heft).
- A. D'ALÈS, La théologie de Tertullien. Paris 1905.  
—, La théologie de St. Cyprien. Paris 1922.
- ARCHIV FÜR LATEINISCHE LEXIKOGRAPHIE UND GRAMMATIK. Leipzig 1884—1908.
- ARCHIVIO GLOTTOLOGICO ITALIANO. Torino 1873 ff.
- ARCHIVUM LATINITATIS MEDII AEVI. Paris 1924 ff.
- J. BAER, Des hl. Kirchenvaters Caecilius Cyprianus sämtliche Schriften aus dem Lateinischen übersetzt. Kempten & München I, 1918, II, 1928 (Bibliothek der Kirchenväter).
- O. BARDENHEWER, Geschichte der altchristlichen Literatur<sup>2</sup>. II. Freiburg i. Br. 1914.
- PIERRE BATIFFOL, Le catholicisme de St. Augustin<sup>3</sup>. Paris 1920.  
—, L'église naissante et le catholicisme<sup>9</sup>. Paris 1927.  
—, Études d'histoire et de théologie positive. I<sup>7</sup>, Paris 1926, II<sup>9</sup>, Paris 1930.
- F. W. BAUER, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur<sup>2</sup>. Giessen 1925 (erste Ausgabe von E. PREUSCHEN).
- E. BAUMGARTNER, Eucharistie und Agape im Urchristentum. Eine literarhistorische Untersuchung. Solothurn 1909.

- L. BAYARD, Tertullien et St. Cyprien. Paris 1930.  
 —, St. Cyprien. Correspondance: texte et traduction. Paris 1925.  
 —, Le latin de St. Cyprien. Paris 1902.  
 FRANZ VON BESNARD, „Tertullians sämtliche Schriften“ übersetzt und bearbeitet. Augsburg 1837.  
 M. BUCHBERGER, Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg i. Br. 1930 ff.  
 —, Kirchliches Handlexikon. Freiburg i. Br. 1912.  
 BULLETIN D'ANCIENNE LITTÉRATURE ET D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE. Paris 1911 ff.  
 CABROL—LECLERCQ, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Paris 1907 ff.  
 CORPUS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM (C.S.E.L.). Vindobonae 1866 ff.  
 ADOLF DEISSMANN, Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung. Tübingen 1910.  
 —, Festgabe für —. Tübingen 1927.  
 H. DELEHAYE, Sanctus. Bruxelles 1927 (Subsidia Hagiographica XVII).  
 DICTIONNAIRE de théologie catholique. Paris 1923 ff.  
 E. DIEHL, Inscriptiones Latinae Christianae veteres. Berolini 1924—1931.  
 H. E. DIRKSEN, Manuale Latinitatis fontium iuris civilis Romanorum. Berolini 1837.  
 P. DÖRFLER, Die Anfänge der Heiligenverehrung. München 1913.  
 L. DUCHESNE, Origines du culte chrétien<sup>5</sup>. Paris 1920.  
 —, Histoire ancienne de l'église<sup>2</sup>. I, Paris 1906.  
 II, Paris 1907. III, Paris 1910.  
 K. O. ERDMANN, Die Bedeutung des Wortes. Leipzig 1910.  
 A. EHRHARD, Urchristentum und Katholizismus. Luzern 1926 (Schriften der Gesellschaft für christliche Kultur in Luzern. I).  
 J. ERNST, Cyprian und das Papsttum. Mainz 1912.  
 EVANGELISCHE THEOLOGIE. München 1934 ff.  
 THE EXPOSITOR. London 1875 ff.

- FORCELLINI—DE VIT, *Lexicon totius Latinitatis* I—VI. Prato 1858—1875.
- L. FRIEDLÄNDER, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*. Leipzig I<sup>0</sup> und II<sup>10</sup>, 1922, III<sup>10</sup>, 1923, IV<sup>9</sup> u. <sup>10</sup>, 1921.
- F. X. FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*. III, Paderborn 1907.
- , *Patres apostolici*. Tübingen 1901.
- FUNK—BIHLMAYER, *Kirchengeschichte* I<sup>9</sup>. Paderborn 1931.
- P. GALTIER, *L'église et la rémission des péchés*. Paris 1932.
- H. GEORGES, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*<sup>8</sup>. Hannover und Leipzig I, 1913, II, 1918.
- J. GONDA, *Semantische studie over den Indo-Germaanschen wortel: Deik*. Diss. Amsterdam 1929.
- F. W. GROSHEIDE, *De eerste Brief van den Apostel Paulus aan de Kerk te Korinthe*. Amsterdam 1932.
- ADOLF HARNACK, *Verfassung und Recht der alten Kirche*. Leipzig 1910.
- , *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche*. Leipzig 1918.
- , *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*<sup>4</sup>. Leipzig 1924.
- G. HARTEL, *Sancti Thasci Caecilii Cypriani opera omnia*. Vindobonae I 1868. II und III 1871 (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* Vol. III. Pars I, II und III).
- P. HENEN, *Index verborum quae Tertulliani Apologetico continentur*. Louvain-Paris 1910.
- A. HILGENFELD, *Hermæ Pastor Veterem Latinam interpretationem e codicibus ed.* Lipsiae 1873.
- , *Hermæ Pastor Graece integrum ambitu ed.* Lipsiae 1886.
- HISTORISCHES JAHRBUCH. München 1880 ff.
- INDOGERMANISCHE FORSCHUNGEN. Strassburg (seit 1919 Berlin) 1892 ff.
- FR. KAULEN, *Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata*<sup>2</sup>. Freiburg i. Br. 1904.
- J. F. KEATING, *The agape and the eucharist in the early church*. London 1901.



- H. KELLNER, Tertullians sämtliche Schriften aus dem Lateinischen übersetzt I, II. Köln 1882.
- , Tertullians ausgewählte Schriften ins Deutsche übersetzt. Kempten und München I, 1912, II (herausg. v. G. ESSER), 1915 (Bibliothek der Kirchenväter).
- G. KITTEL, Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament. Stuttgart 1933 ff.
- H. KOCH, Cyprianische Untersuchungen. Bonn 1926 (Arbeiten zur Kirchengeschichte herausgegeben von KARL HOLL und HANS LIETZMANN 4).
- G. KOFFMANN, Geschichte des Kirchenlateins I<sup>1</sup> u. 2. Breslau 1879 und 1881.
- J. KOLBERG, Verfassung, Kultus und Disziplin der Kirche nach den Schriften Tertullians. Braunsberg 1886.
- A. KROYMANN, Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera. Pars III. Wien 1906 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum Vol. XLVII).
- R. LEMAIRE, L'origine de la basilique latine. Bruxelles et Paris 1911.
- W. LIESE, Geschichte der Caritas I—II. Freiburg i. Br. 1922 (Jubiläumswerk des deutschen Caritasverbandes 1897—1922).
- E. LÖFSTEDT, Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae. Uppsala-Leipzig 1911.
- , Syntactica. Studien und Beiträge zur historischen Syntax des Latein I—II. Lund 1928—1933.
- ERNST LUCIUS, Les origines du culte des Saints, trad. JEANMAIRE. Paris 1908.
- J. MARTIN, Quinti Septimii Florentis Tertulliani Apologeticum. Bonnae 1933 (Florilegium Patristicum Fasc. VI).
- A. MEILLET, Linguistique historique et linguistique générale<sup>2</sup>. Paris 1926.
- MÉLANGES D'ARCHÉOLOGIE ET D'HISTOIRE (Publiés par l'école française de Rome). Paris 1885 ff.
- A. MICHIELS, De origine episcopatus. Diss. Leuven 1900.
- MNEMOSYNE, Bibliotheca philologica Batava. Lugduni Batavorum 1852 ff.

- CHR. MOHRMANN, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin I. Noviomagi 1932* (Latinitas christianorum primaeva III).
- P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. I, Tertullien et les origines. Paris 1901. II, Saint Cyprien et son temps. Paris 1902.*
- DOM. G. MORIN, *Anecdota Maredsolana II. Sancti Clementis Romani ad Corinthios epistulae versio latina antiquissima. Maredsoli 1894.*
- E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa I<sup>3</sup>, II<sup>3</sup>, Leipzig-Berlin 1915—1918.*
- NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE. Paris 1869 ff.
- F. OEHLER, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani quae supersunt omnia. Lipsiae I 1853, II 1854.*
- G. B. PIGHI, *Latinità Cristiana negli scrittori pagani del IV secolo. Parte prima. Milano 1936-XIV.*
- W. POMPE, *De vorm der Christengemeenten in het Romeinsche rechtsleven* (in J. SCHRIJNEN, *Uit het leven der oude Kerk*, S. 216—238).
- G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Buss sakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche<sup>2</sup>. Freiburg i. Br. 1910.*
- RAUSCHEN—ALTANER, *Patrologie<sup>11</sup>. Freiburg i. Br. 1931.*
- RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE. Paris 1910 ff.
- RECHERCHES DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE. Louvain 1929 ff.
- A. REIFFERSCHIED—G. WISSOWA, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera. Pars I. Wien 1890* (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum Vol. XX).
- M. REŠETAR, *Miscellanea storica ragusea, pubblicata in onore di Milano REŠETAR da' suoi amici e discepoli. Ragusa 1930—1931* (Dubrovnik II).
- REVUE DES ÉTUDES LATINES. (R.É.L.). Paris 1923 ff.
- REVUE BÉNÉDICTINE. (Rev. Bén.). Maredsous 1890 ff.
- REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. Louvain 1900 ff.
- REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES. Strassburg 1921 ff.

- H. RHEINFELDER, Kultsprache und Profansprache in den romanischen Ländern. Genève-Firenze 1933.
- H. ROENSCH, Itala und Vulgata<sup>2</sup>. Marburg 1875.
- M. SCHANZ, Geschichte der römischen Literatur IV<sup>2</sup>. München 1920.
- K. L. SCHMIDT, Die Kirche des Urchristentums (in Festg. Adolf Deissmann S. 258 ff.).
- A. M. SCHNEIDER, Refrigerium. Freiburg i. Br. 1928 (Inauguraldissertation).
- JOS. SCHRIJNEN, Uit het leven der oude Kerk. Bussum-Utrecht 1919.
- , Donum Natalicium Schrijnen. Nijmegen—Utrecht 1929.
- , Charakteristik des altchristlichen Latein. Noviomagi 1932 (Latinitas christianorum primaeva I).
- , Homo in het oudchristelijk Latijn. (Mededeelingen der koninklijke Academie van Wetenschappen, afdeling Letterkunde. Deel 81, Serie A, No. 6). Amsterdam 1936.
- JOS. SCHRIJNEN—WALTHER FISCHER, Einführung in das Studium der indogermanischen Sprachwissenschaft. Heidelberg 1921.
- JOS. SCHRIJNEN—CHR. MOHRMANN, Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian. Noviomagi I, 1936, II, 1937 (Latinitas christianorum primaeva V und VI).
- HANS FRH. VON SODEN, Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians. Leipzig 1909 (Texte und Untersuchungen XXXIII).
- F. SOLMSEN, Indogermanische Eigennamen als Spiegel der Kulturgeschichte (Herausgegeben und bearbeitet von Ernest Fraenkel). Heidelberg 1922.
- H. SPERBER, Einführung in die Bedeutungslehre. Bonn-Leipzig 1930.
- GUSTAV STÄHLIN, Skandalon. Gütersloh 1920 (Beiträge zur Forderung christlicher Theologie XXIV).
- ST. W. J. TEEUWEN, Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian. Paderborn 1926 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XIV).

- THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT. Tübingen 1819 ff.  
 THESAURUS LINGVAE LATINAE. Leipzig 1900 ff.  
 K. VÖLKER, *Mysterium und Agape in der alten Kirche*.  
 Gotha 1927.  
 KARL VOSSLER, *Frankreichs Kultur und Sprache*<sup>2</sup>. Ge-  
 schichte der französischen Schriftsprache von den An-  
 fängen bis zur Gegenwart. Heidelberg 1929. (Sammlung  
 romanischer Elementar- und Handbücher IV. Reihe.  
 I. Band).  
 A. WALDE, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*<sup>2</sup>. Hei-  
 delberg 1910.  
 A. WALDE—J. B. HOFMANN, *Lateinisches etymologisches  
 Wörterbuch*<sup>3</sup>. Heidelberg 1931 ff.  
 J. H. WASZINK, *Index verborum et locutionum, quae  
 Tertulliani de anima libro continentur*. Bonnae 1935.  
 E. W. WATSON, *The style and language of St. Cyprian*.  
 Oxford 1896. (*Studia biblica et ecclesiastica* IV,  
 189 ff.).  
 OSCAR WEISE, *Die deutsche Sprache als Spiegel der deut-  
 schen Kultur*. Jena 1923.  
 E. WELLANDER, *Studien zum Bedeutungswandel im Deut-  
 schen* I. Uppsala 1917.  
 J. WILPERT, *Die Papstgräber*. Freiburg i. Br. 1909.  
 TH. ZAHN, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons* II.  
 Erlangen 1890.  
 ZEITSCHRIFT FÜR VERGLEICHENDE SPRACHFORSCHUNG AUF  
 DEM GEBIETE DER INDOGERMANISCHEN SPRACHEN. Berlin  
 (seit 1887 Gütersloh, seit 1909 Göttingen) 1852 ff.  
 (K.Z.).

### Benutzte Textausgaben.

Für Tertullian wurden die Ausgaben von Oehler (O I  
 und O II), Kroymann (Kr.), Reifferscheid-Wissowa (R.W.)  
 und Martin (M.) benutzt. Cyprian wird nach der Ausgabe  
 von Hartel zitiert.



## EINFUEHRUNG.

Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch, Abschnitte aus der Kulturgeschichte der alten Kirche durch das genaue Studium der gleichzeitigen auf dem Gebiete der Semantik sich vollziehenden Sprachentwicklung zu beleuchten und an einzelnen Punkten die kultur- und sprachgeschichtlichen Ansichten zu berichtigen und zu fördern. Die Weise der Stoffbehandlung wurde dem bekannten Buche KARL VOSSLER, Frankreichs Kultur und Sprache<sup>1</sup> entnommen. In dieser Arbeit hat VOSSLER die Kulturgeschichte Frankreichs durch mehrere Jahrhunderte von den Anfängen bis zur Gegenwart im Spiegel der Entwicklung der französischen Schriftsprache unter Heranziehung der verschiedensten Seiten des sprachlichen Lebens in ausführlicher Weise dargestellt und erklärt. Etwas Gleichartiges wurde von mir, allerdings mit weit weniger Ansprüchen und auf beschränktem Gebiete für die altchristliche Kultur und Sprache versucht. Denn wie öfters betont worden ist, bildete die Lebensgemeinschaft der lateinischen Christen eine geschlossene Kulturgemeinschaft und daher muss ihre Sprache nicht nur als ein die Kultur mitbildender Faktor betrachtet werden, sondern auch als eine Aeussierung der gesamten, diese Kultur konstituierenden Elemente. Und hierin eben liegt der Wert des Christenlateins als Spiegel christlicher Kultur.

Als Zeitgrenze wurde die Periode zwischen der schriftstellerischen Tätigkeit Tertullians und Cyprians, vom Ende des 2.- bis in die zweite Hälfte des 3. Jahrhs. gewählt. Nur in einzelnen Fällen wurde, um ein helleres Licht auf die

<sup>1</sup> KARL VOSSLER, Frankreichs Kultur und Sprache. Geschichte der französischen Schriftsprache von den Anfängen bis zur Gegenwart (zweite neubearbeitete Auflage). Heidelberg 1929.

Erscheinungen dieser Periode zu werfen, die Zeitgrenze überschritten und das Nachleben der behandelten Wörter teilweise in Betracht gezogen. Der Stoff, welcher nach Begriffssystemen eingeteilt ist, umfasst nicht alle, sondern nur einige Gebiete des christlichen Lebens, da die Menge des Materials eine Auswahl notwendig machte. In einem ersten Teil wird über den Aufbau und die Verwaltung der Kirche geredet und in verschiedenen Begriffssystemen Abschnitte aus dem Leben der alten Kirche in ihrer äusseren Form untersucht, während in einem zweiten Teile über das Gnadenleben, namentlich über Märtyrertum und Nächstenliebe gesprochen wird, wobei mehr die innere Seite des christlichen Lebens zur Geltung kommt. Die Bedeutungsentwicklung der in die einzelnen Begriffssysteme hineingehörenden Ausdrücke wurde jedesmal erforscht, und hierbei wurde danach gestrebt, das Individuelle so viel wie möglich auszuschalten und nur das Kollektivsprachliche zu verwerten. Um bei diesem Vorgange ein möglichst zuverlässiges Resultat zu erzielen, war es notwendig, das sprachliche Material ausführlich zu prüfen und öfter einzelne Stellen eingehend zu behandeln. Dieses Verfahren machte es aber unumgänglich, dass nicht nur der Stoff, sondern auch die Zeit, über die sich die Untersuchung erstreckt, nicht sehr ausgedehnt sein konnten; hier passt aber wenigstens teilweise ein Wort KARL VOSSLERS aus seinem oben zitierten Buche: „Je enger man in der Erforschung des Bedeutungswandels die zeitlichen Grenzen steckt, desto tiefer darf man hoffen, in das Wesen der Sache zu dringen und den Spielraum, die semasiologische Bewegungsfreiheit, die ein Wort in einem gegebenen Augenblicke der Sprache genießt, zu ermessen“<sup>1</sup>.

Die erste Hälfte des 3. Jahrhs. bildet einen wichtigen Abschnitt in der Geschichte der alten Kirche<sup>2</sup> und es ist

<sup>1</sup> KARL VOSSLER, Frankreichs Kultur und Sprache S. 74.

<sup>2</sup> Vgl. JULES LEBRETON, Le développement des institutions ecclésiastiques à la fin du second siècle et au début du troisième. (Recherches de science religieuse XXIV — 1934 — S. 129—164). Er sagt S. 129: „Les années 180 à 250 marquent une étape décisive de l'histoire de l'église.“

von vornherein zu erwarten, dass sich in diesem kurzen Zeitraum mancherlei Entwicklungsprozesse auf kultur- und sprachgeschichtlichem Gebiete vollzogen haben. Nach der ruhigeren Erwartungsperiode des 1. Jahrhs., worin das jugendliche Christentum sich in zurückgezogener Weise nach der Ankunft des Herrn sehnte, fängt im Laufe des 2. Jahrhs. in harten Kämpfen die Auseinandersetzung mit der Aussenwelt an. Die junge Kirche muss sich allmählich mit allen Kräften gegen die äusseren und inneren Feinde ihres Daseins wehren. Der stärkere Zusammenstoss mit der heidnischen Welt zwingt sie dazu, das eigene Wesen gegen die drohende profane Herrschaft zu schützen und anderseits muss die innerkirchliche Organisation vollständiger und fester als bisher ausgebaut werden, um dem Gebäude eine grössere Widerstandskraft gegen die Stösse der inneren Feinde, der Schismatiker und Häretiker zu sichern. Denn Gnostizismus, Rigorismus, Montanismus und andere Spaltungen und Irrlehren tauchen jetzt mancherorts auf und bedrohen in mehr oder minder gefährlicher Weise die Einheit der Organisation, Lehre und Disziplin. Um die Wende des 2. Jahrhs. erreicht diese Gärungsperiode ihren Höhepunkt und verläuft allmählich in eine Periode des Gleichgewichts, welche den grössten Teil des 3. Jahrhs. ausfüllt<sup>1</sup>. Die erste Hälfte des 3. Jahrhs. bildet also grade den Uebergang zwischen diesen beiden Strömungen. Während Tertullian noch häufig als Repräsentant der ersteren, der Gärungsperiode gelten kann, ist bei Cyprian nicht selten bereits das Gleichgewicht erreicht oder bahnt sich doch wenigstens deutlicher die spätere Entwicklung an.

Die Schriften Tertullians sind für uns das erste zusammenhängende literarische Dokument des Christenlateins. Vor ihm gab es nur Inschriften, Märtyrerakten, Bibelübersetzungen u.a. Sie sind darum für uns besonders wichtig als eine der „Ur- und Hauptquellen unserer Kenntnis der lateinischen Christensprache“<sup>2</sup>. Viele Christianismen sind

<sup>1</sup> Für diese Einteilung und die jeweiligen Bezeichnungen vergleiche man J. SCHRIJNEN, *Leven oude Kerk* S. 27 f.

<sup>2</sup> ST. TEEUWEN, *Bedeutungswandel* S. XIV.



bei Tertullian zum ersten Male bezeugt, ohne darum als seine persönlichen Neubildungen gelten zu können. Dennoch ist bei der Erforschung des in den tertullianischen Schriften sich findenden Bedeutungswandels eben in dieser Hinsicht die grösste Vorsicht geboten. Bekanntlich ist Tertullian einer der originellsten und individuellsten Schriftsteller und das äussert sich in seinen Schriften nicht nur stilistisch, sondern auch sprachlich. Mancher bei ihm bezeugte Bedeutungswandel hat in der Folgezeit kein Nachleben gefunden, sodass man annehmen kann, dass es sich in diesen Fällen nicht selten um individuell bedingte, dem Tertullian mehr oder weniger persönlich zuzuschreibende Aenderungsversuche handelt, welche sich nicht zu usuelltem Gebrauch durchzusetzen vermochten. Aehnliche Bedeutungsänderungen haben für diese Untersuchung, in welcher nur das Kollektivsprachliche herangezogen werden kann, keinen Wert und müssen daher sorgfältigst ausgeschieden werden. Grade der Vergleich mit dem Wortschatz der Schriften Cyprians bietet uns für diese Frage eine gute Kontrolle. Denn, wie SCHRIJNEN—MOHRMANN sich ausdrücken, ist „bei Tertullian die altchristliche Sprache ein Wildbach, bei Cyprian ein in das Flachland sich ergiessender Fluss behaglicher Breite und Ruhe“. Und: „Der hl. Cyprian vertritt eben die normale Sprache und jedes persönliche Plus oder Minus ist leicht ersichtlich“<sup>1</sup>. Dadurch kann das Studium der Sprache Cyprians uns öfter darüber belehren, wie wir bestimmte Spracherscheinungen bei Tertullian betrachten müssen.

Tertullian und Cyprian schreiben beide Kulturlatein. Der volkstümliche Einschlag ist nicht stärker oder schwächer als in den anderen Quellen der christlichen Kultursprache aus späterer Zeit und an anderen Orten. Bei Cyprian muss dennoch auf einen allerdings nicht tiefgehenden Unterschied zwischen der Sprache der Briefe und der der Abhandlungen hingewiesen werden. In den letzteren kommt die Rhetorik mehr zur Geltung; die Sprache ist hier demnach mehr individuell gefärbt und

<sup>1</sup> SCHRIJNEN—MOHRMANN, Synt. Cypr. I S. 4.

persönlich beeinflusst. In den Briefen hingegen ist sie einfacher und nähert sich in grösserem Masse der gesprochenen Sprache der Oberschicht. Von einem eigentlichen Gegensatz zwischen den Abhandlungen und den Briefen kann aber nicht die Rede sein und beide lassen sich denn auch für unsere Untersuchung in gleicher Weise verwerten<sup>1</sup>.

Der Charakter der Sprache ist also bei Tertullian und Cyprian im grossen Ganzen der gleiche. Dazu kommt, dass beide Schriftsteller der afrikanischen Kirche angehören. Das Eine wie das Andere ist für die Einheitlichkeit der Untersuchung von grosser Wichtigkeit und lässt ein um so zuverlässigeres Ergebnis erwarten.

In dem Korpus der cyprianischen Briefsammlung finden sich bekanntlich mehrere Korrespondentschreiben. Die Briefe 30 und 36 (von Novatian im Namen des römischen Klerus geschrieben), weiter 31 (der römischen Bekenner) und 49 und 50 (von Papst Cornelius) sind alle im Kulturlatein verfasst und nähern sich sprachlich stark den Briefen Cyprians<sup>2</sup>. Sie sind für unsere Untersuchung darum von besonderem Interesse, weil sie in einzelnen Fällen die Gelegenheit bieten nachzuforschen, ob und inwiefern der Sprachgebrauch der römischen und der afrikanischen Christen sich deckt oder von einander abhebt. Die Briefe 8 (des römischen Klerus) und 21, 22, 23, 24, 77, 78, 79 (alle von afrikanischen Korrespondenten) sind in der Volkssprache geschrieben, können somit nicht auf gleiche Linie mit den anderen gestellt werden, bieten aber stellenweise auch wiederum interessantes Vergleichungsmaterial. Dasselbe gilt von dem ursprünglich griechisch geschriebenen Briefe Firmilians (Ep. 75), welcher zu sehr die Spuren der Uebersetzung zeigt und darum auch nur zur Vergleichung herangezogen werden kann.

Die *Sententiae episcoporum* nehmen natürlich auch eine besondere Stelle ein. Cyprian erscheint nur im Anfang, wenn er die Versammlung eröffnet und am Ende, wenn auch

<sup>1</sup> Hierzu vergleiche man SCHRIJNEN—MOHRMANN, Synt. Cypr. I S. 1 f.

<sup>2</sup> Hierzu und zu dem Folgenden SCHRIJNEN—MOHRMANN, Synt. Cypr. I S. 2 f.

er der Reihe nach sein Urteil in der vorliegenden Sache der Ketzertaufe formuliert. Für das Uebrige handelt es sich um eine, wahrscheinlich wortgetreue Wiedergabe der Aussprüche der afrikanischen Bischöfe<sup>1</sup>. Sie sind für unsere Untersuchung als Dokument aus dem Afrika des 3. Jahrhs. (256) von nicht geringem Wert.

Auch die direkten Bibelzitate sind regelmässig herangezogen worden, aber bei der Beurteilung des Materials natürlich nicht unter die Belege aus dem eigenen Texte Tertullians und Cyprians ohne Weiteres eingereiht. Es tritt in ihnen eine oft ältere und stärker griechisch und hebräisch beeinflusste Sprachschicht hervor. Nicht nur Cyprian, sondern auch Tertullian hat eine und sogar mehrere lateinische Bibelübersetzungen gekannt; es ist aber auch sicher, dass er diese viel weniger als Cyprian benutzt hat. Bald zitiert er auswendig, behandelt den Bibeltext dann mit grösster Freiheit und stützt sich auch nicht immer auf die nämliche lateinische Uebersetzung, bald übersetzt er aber auch unmittelbar aus dem Griechischen<sup>2</sup>. Cyprian hingegen übersetzt augenscheinlich niemals direkt aus dem Griechischen, zitiert aber auch sehr oft nach dem Gedächtnis, stützt sich hierbei jedoch im Gegensatz zu Tertullian immer auf eine und dieselbe lateinische Uebersetzung und folgt daher ziemlich getreu ihrem Wortlaut<sup>3</sup>. Jedenfalls muss bei der Behandlung des Materials den Bibelzitaten beider Schriftsteller ein besonderer Platz eingeräumt werden.

---

<sup>1</sup> Vgl. P. MONCEAUX, Hist. litt. Afr. chr. II S. 66.

<sup>2</sup> Hierzu AALDERS, Tertullianus' Bijbelcitaten S. 5 ff., S. 20, S. 116 und S. 195 f. H. VON SODEN, Das lat. N. T. in Afr. S. 5.

<sup>3</sup> Hierzu H. VON SODEN, Das lat. N.T. in Afr. S. 5, S. 14 f. und S. 360. SCHRIJNEN—MOHRMANN, Synt. Cypr. I S. 4.

# AUFBAU UND VERWALTUNG DER KIRCHE

## I. Kirche, Kirchengemeinden, Kirchengebäude.

### A. Kirche, Kirchengemeinden.

#### 1. Ecclesia.

*Ecclesia* wurde aus dem Griechischen übernommen und begegnet uns nicht nur im christlichen, sondern auch im profanen Latein; in letzterem findet es sich in einem der Briefe des jüngeren Plinius an Traian: *bule et ecclesia consentiente* (Ep. 10, 111), wo es aber ebensowenig wie *bule* als lateinischer Ausdruck gebraucht ist, sondern einfach zur Bezeichnung eines griechischen Instituts buchstäblich aus dem Griechischen transkribiert wurde. In einem anderen bemerkenswerten Falle steht es in einer Inschrift aus Ephesos vom Jahre 103/104; sie stammt aus dem Theater dieser Stadt und ist zweisprachig<sup>1</sup>: ein vornehmer römischer Beamter C. Vibius Salutaris stiftet ein silbernes Artemisbild und andere Statuen: ἵνα τιθῇται κατ'ἐκκλησίαν ἐν τῷ θεατρῷ ἐπὶ τῶν βάσεων *ita ut (om)n(i)e ecclesia supra bases ponerentur*. Obgleich das griechische Wort hier unzweideutig mit dem ungefähr gleichwertigen *contio* oder *comitia* hätte übersetzt werden können, wird der Ausdruck des Originals einfach transkribiert. Wir fragen uns warum? Nach DEISSMANN ist der Grund dafür die feinere Empfindung, dass kein lateinisches Wort sich ganz genau mit dem griechischen ἐκκλησία decke. LECLERCQ meint diesen feineren Unterschied zwischen beiden Wörtern nachweisen

<sup>1</sup> A. DEISSMANN, Licht vom Osten S. 90 und H. LECLERCQ, Dict. arch. chr. s. v. *Église* 4, 2 Sp. 2220 f.

zu können: das lateinische *contio* oder *comitia* hätte einen zu stark administrativen, bürokratisch technischen Nebensinn gehabt, um von der immer weniger disziplinierten und mehr spontanen Versammlung einer griechischen Volksmenge gesagt werden zu können. Jedenfalls kann m.E. auch hier wiederum nicht von einem lateinischen Gebrauch dieses Ausdrucks im eigentlichen Sinne gesprochen werden, weil der Uebersetzer sich wahrscheinlich nicht viel Mühe gegeben hat, ein lateinisches Wort zur Wiedergabe des griechischen ἐκκλησία aufzufinden, sondern einfach, in gleicher Weise wie Plinius an der oben angeführten Stelle, da es sich um ein spezifisches griechisches Institut handelte, auch den griechischen Ausdruck transkribiert hat.

Karl hat wohl  
nicht mehr in  
der profanen Sprache  
im?

Weil der Gebrauch des Wortes an den zwei oben genannten Stellen jedesmal okkasionell bedingt zu sein scheint, kann man behaupten, dass das latinisierte *ecclesia* eigentlich niemals ein regelmässiges Element der lateinischen Profansprache gewesen ist, sondern als solches nur dem Sprachschatz des christlichen Latein angehörte. Dass die lateinischen Christen den griechischen Ausdruck übernommen haben, statt einen der mehr oder weniger ebenbürtigen lateinischen Ausdrücke *contio* oder *comitia* zu verwenden, hat eine sehr naheliegende Ursache; denn zur Zeit der Uebernahme hatte das griechische ἐκκλησία bereits einen dermassen spezifisch christlichen und sogar technischen Sinn, dass es unmöglich noch mit Ausdrücken wie *contio* oder *comitia*, welche ja ihrerseits wiederum in der profanen Kurialsprache technische Geltung hatten, wiedergegeben werden konnte. Bevor wir die Geschichte des lateinischen *ecclesia* weiter verfolgen, ist es daher erwünscht, den Bedeutungsumfang des griechischen Ausdrucks bis zum Zeitpunkt der Uebernahme flüchtig zu skizzieren.

Im profanen Griechischen kam ἐκκλησία nicht nur in den klassischen Quellen vor, sondern ist auch, wie u.a. aus der oben zitierten Inschrift hervorgeht in Koinè-Texten bezeugt<sup>1</sup>. Nach wie vor bezeichnet das Wort die „heraus-

<sup>1</sup> Hierzu KARL LUDWIG SCHMIDT, Die Kirche des Urchristentums in Festgabe für A. DEISSMANN S. 260.

gerufene", d.h. die ordnungsgemäss berufene politische Gemeinde und in einem nicht mehr prägnanten abgeschwächten Sinne die Versammlung von Menschen überhaupt. Es war also sehr geeignet dazu zur Bezeichnung der Christen, d.h. der von Gott berufenen und im konkreten Falle vom Bischof ~~zusammengerufenen~~ Mitglieder der neuen Religion verwendet zu werden.

Ein vollständiges Bild des anfänglichen Bedeutungsumfanges des Wortes im christlichen Griechischen finden wir in den Briefen des hl. Paulus<sup>1</sup>; hier wird es an sehr vielen Stellen in der Bedeutung „versammelte Gläubige“<sup>2</sup> gebraucht. Es dient an erster Stelle zur Bezeichnung einer konkreten örtlich bestimmten Sache, nicht einer transzendenten und himmlischen Wesenheit. In diesem Sinne ist der Ausdruck ohne Zweifel, wie BATIFFOL<sup>3</sup> behauptet, nicht eine Bildung des Paulus, sondern er wurzelte im allgemeinen Sprachgebrauch der Christen Palästinas, wo Paulus ihn bereits vorfand.

Durch eine Erweiterung der Bedeutung wird das Wort nicht mehr nur zur Bezeichnung der tatsächlich an diesem Ort und an dieser Stelle mehr oder weniger zufällig stattfindenden Versammlung gebraucht, sondern auch zur Andeutung der Christenversammlung als Institut, insofern sie nämlich regelmässig abgehalten wird<sup>4</sup>.

Eine neue Bedeutungserweiterung findet statt, wenn das Wort als Kollektivum zur Bezeichnung der Gesamtzahl aller Gläubigen einer Gemeinde gebraucht wird. In diesem Sinne lesen wir es regelmässig in den Ueberschriften der paulinischen Briefe<sup>5</sup> und an anderen Stellen derselben<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Hierzu P. BATIFFOL, L'égl. naiss. S. 87 ff.

<sup>2</sup> Z.B. 1 Cor. 14, 4; 14, 19; 14, 23; 14, 35; im A.T. wird es in ähnlichem Sinne regelmässig zur Bezeichnung des versammelten Gottesvolkes Israels gebraucht.

<sup>3</sup> Vgl. P. BATIFFOL, L'égl. naiss. S. 88 N. 3. A. HARNACK, Mission u. Ausbr. I S. 342 f.

<sup>4</sup> Z.B. 1 Cor. 16, 19; Rom. 16, 5.

<sup>5</sup> Z.B. 1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1; 1 Cor. 1, 2; 2 Cor. 1, 1; Gal. 1, 2.

<sup>6</sup> Z.B. Gal. 1, 22; 1 Cor. 16, 1; — 16, 19; 2 Cor. 8, 1; — 11, 28; Rom. 16, 3—4.

Bis jetzt haben wir das Wort nur in konkreter Bedeutung betrachtet. Diese Bedeutung ist, wie oben schon bemerkt wurde, die primäre. Vom Konkreten zum Abstrakten schreitend <sup>1</sup> entwickelt sich die Bedeutung dann zu „unsichtbare Kirche“, dient m.a.W. nicht mehr zur Bezeichnung der lokal bedingten Einheit, sondern der Einheit aller Gläubigen, d.h. der Gemeinschaft der Heiligen; dies ist eine transzendente Einheit, welche in dem Glauben an einen Gott und einen Christus, dessen mystischer Leib die Kirche ist, wurzelt <sup>2</sup>. Diese allgemeine, abstrakte Bedeutung, eine herrliche Aeusserung des überweltlichen Charakters der neuen Religion, ist der Sprache der paulinischen Briefe bereits durchaus geläufig <sup>3</sup>.

Das griechische Wort besass also schon früh einen grossen Bedeutungsumfang. Da es wahrscheinlich nicht früher als zu Anfang des 2. oder zu Ende des 1. Jahrhs. <sup>4</sup>

<sup>1</sup> Hierzu SCHRIJNEN—FISCHER, Einführung S. 169 und 170.

<sup>2</sup> In dieser Bedeutung wird dem Worte auch meist ein erklärender Genetiv *Dei* oder *Christi* hinzugefügt.

<sup>3</sup> Gal. 1, 13; 1 Cor. 15, 9 u.a.

<sup>4</sup> Es ist natürlich schwierig, ein einigermaßen genaues Datum für diese Uebernahme zu nennen. Das älteste Dokument, in dem uns das Wort begegnet, ist die altlateinische Bibelübersetzung. Es kann aber schon früher im mündlichen Sprachgebrauch üblich gewesen sein. Wir dürfen aber mit der Datierung schwerlich weit über den Anfang des 2. Jahrhs. hinausgehen. Bekanntlich war die offizielle Sprache der Kirche während des grössten Teiles der ersten zwei Jahrhunderte griechisch (Vgl. J. SCHRIJNEN, *Leven oude Kerk* S. 270 und *Charakteristik* S. 27; ST. TREUWEN, *Bedeutungsw.* S. 16). Natürlich wurde auch während der ersten zwei Jahrhunderte von den Christen in den Städten lateinischer Zunge im alltäglichen Verkehr, auch wenn sie über christliche Angelegenheiten redeten, lateinisch gesprochen. Aus dieser Zeit sind die allerersten, stammelnden Anfänge der lateinischen Christensprache zu datieren; sie wird bereits eine festere Gestaltung gewonnen haben, als die ersten lateinischen Bibelübersetzungen erschienen, welche um das Jahr 100 anzusetzen sind. (Man vergleiche hierzu J. SCHRIJNEN, *Leven oude Kerk* S. 269 f. Für das Datum vergleiche man noch J. AALDERS, *Tertullianus' citaten uit de Evangelien*, S. 3, der die ältesten Uebersetzungen um ein Jahrhundert später in Afrika ansetzt, wie auch H. VON SODEN, *Das lat. N.T. in Afr.* S. 361 und *passim*). Jedenfalls ist die Ausbildung der lateinischen Christensprache nicht früher als im 2. Jahrh. anzusetzen und in dieser Zeit muss *ecclesia* wohl in das Christenlatein eingedrungen sein.

von den lateinischen Christen übernommen wurde, hatte es bis zum Zeitpunkt seiner Uebernahme bereits einen ganzen Entwicklungsgang auf christlichem Boden zurückgelegt. Es ist deutlich, dass es in dieser vorgeschrittenen Phase der Bedeutungsentwicklung unmöglich war, den betreffenden Begriff mit einem lateinischen Ausdruck wie *contio* oder *comitia* wiederzugeben, da diese Wörter zu dem grössten Teile des Begriffsinhaltes von ἐκκλησία nicht mehr passten.

Die lateinischen Christen übernahmen daher zugleich mit den betreffenden Begriffen das griechische Wort und verwendeten es seitdem in diesen verschiedenen Bedeutungen als regelmässigen Bestandteil ihrer Sondersprache.

Natürlich haftete dem Worte anfänglich noch eine Reminiszenz seiner profanen Bedeutung an. In den alten lateinischen Bibelübersetzungen wird es verschiedene Male in der allgemeinen Bedeutung „Versammlung“ gebraucht z.B. Cod. Lugd. (Gen. 28, 3): *eris in ecclesiis gentium*. Und ibid. 48, 4: *faciam in ecclesiis gentium*. An beiden Stellen hat die LXX das Wort συναγωγή und übersetzt oder ändert die Vulgata bezeichnenderweise *turbæ*; die Aenderung der Vulgata erklärt sich aus der Tatsache, dass für die späteren Christen die profane Reminiszenz in der Bedeutung des Wortes verloren gegangen war und sie das Wort nur noch in seiner spezifisch christlichen Bedeutung kannten.

Dieselbe nicht christliche Bedeutung findet sich einige Male in der Bibel Tertullians; hier lautet Ps. 82, 1: *Stetit deus in ecclesia deorum* (Adv. Prax. 13 Kr. 248, 6). Die LXX hat hier wiederum συναγωγή und die Vulgata übernimmt buchstäblich *synagoga*<sup>1</sup>. Und Ps. 25, 4 ff.: *non sedi cum consessu vanitatis, et cum inique agentibus non introibo, odivi*

---

<sup>1</sup> Die organisierte Judengemeinde der frühen Kaiserzeit nannte sich *synagoga* aber auch im altchristlichen Sprachgebrauch begegnet uns dieser Ausdruck sporadisch zur Bezeichnung der Christengemeinde. (Vgl. A. DEISSMANN, Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung S. 35). In diesem Sinne wurde das Wort aber niemals *Terminus technicus* der Christensprache; daher der Gebrauch in nicht technischem Sinne an dieser Stelle der Vulgata.



*ecclesiam malignantium et cum impiis non sedebo* (Pud. 18 R.W. 259, 16). Die LXX hat in diesem Falle ἐκκλησία und die Vulgata übernimmt das Wort ebenfalls.

Der Ausdruck *ecclesia* führte in der Christensprache ein reges Leben. In den Schriften Tertullians begegnet er uns auf Schritt und Tritt und zwar in den verschiedenen Bedeutungen, welche aus dem Griechischen übernommen wurden. Im Plural z.B. bezeichnet er öfters die einzelnen Kirchengemeinden; Paulus wird bei ihm der *ecclesiarum conditor* genannt (Pud. 14 R.W. 250, 8) und von den Aposteln heisst es, dass sie überall Kirchengemeinden gestiftet hätten: *Et perinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt* (Praescr. 20 O II 19). So sind die Kirchengemeinden von Smyrna und Rom beide von Aposteln gegründet worden: *Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Ioanne collocatum refert, . . . Romanorum Clementem a Petro ordinatum itidem* (Praescr. 32 O II 29).

Noch häufiger aber bezeichnet *ecclesia* bei ihm die allgemeine Kirche als übernatürliche Wesenheit, die Gemeinschaft der Heiligen, welche alle Christen, lebende und tote, umfasst. Diese *ecclesia* wird von ihm mit dem Ehrentitel *mater* (*viventium*) ausgezeichnet: *somnus Adae mors erat Christi dormituri in mortem, ut de iniuria perinde lateris eius vera mater viventium figuraretur ecclesia* (Anim. 43 R.W. 372, 3). Und ein andres Mal, als er den vielumfassenden Sinn der ersten Worte des Vaterunsers erklären will, sagt er: *ne mater quidem ecclesia praeteritur* (Or. 2 R.W. 182, 5). Diese abstrakte, transzendente Kirche ist sowohl im Himmel wie auf der Erde und sie ist einzig, wie Gott einzig ist: *. . . quoniam unus deus et unum baptisma et una ecclesia in caelis* (Bapt. 15 R.W. 213, 27).

Aber nicht nur die Einheit dieser transzendentalen Kirche wird von ihm hervorgehoben, sondern auch den Gedanken, dass die einzelnen Kirchengemeinden zusammen eine Gesamtkirche bilden, findet man in seinen Schriften wieder. In diesem Gedankengang bezeichnet *ecclesia* also die Gesamtkirche als fassbare Organisation, welche dadurch entsteht, dass die einzelnen Kirchengemeinden durch das

Band der Einheit auch äusserlich miteinander verbunden sind. Dieser Sinn war nicht neu. Im Griechischen findet er sich bereits in den Briefen des Ignatius in der ausdrücklichen Formulierung καθολικὴ ἐκκλησία (Ad Smyrn. 8, 2). Eine deutliche Sprache reden auch die Schriften Tertullians an Stellen wie: *Una nobis et illis* (sc. graecis ecclesiis) *fides, unus deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta, semel dixerim, una ecclesia sumus* (Virg. 2 O I 885). Wenn die Bedeutung „Gesamtkirche“ betont werden soll, wird sie, wie an dieser Stelle bei Tertullian gestützt durch ein präzisierendes Attribut. Hierzu werden neben Ausdrücken wie *unus* besonders das aus dem Griechischen übernommene *catholicus* gebraucht.

## 2. Ecclesia catholica.

### Bei Tertullian.

Das griechische Lehnwort *catholicus* war in seiner ursprünglichen Bedeutung „allgemein“ nicht nur dem christlichen, sondern auch dem profanen Latein bekannt<sup>1</sup>. Hier begegnet es uns einmal bei dem älteren Plinius in den Indices seiner Bücher über die Naturgeschichte: *Libri II continentur* . . . (15) *catholica siderum errantium* .(16) *quae ratio colores eorum mutet* . . . (55) *catholica fulgurum* (Nat. hist. 1.). Es erscheint häufiger bei den Grammatikern, in deren Fachsprache es sich einen Platz erobert zu haben scheint; z.B.: *Nunc de catholicis nominum verborumque rationibus doceamus* (Gramm. IV, 3, 2)<sup>2</sup>. Der Ausdruck war allerdings in der Profansprache nicht sehr geläufig, aber andererseits besagt die Stelle bei Plinius, dass er nicht wie MOHRMANN meint, nur auf die Fachsprache der Grammatiker beschränkt war. Die Auffassung MOHRMANNs, dass der Ausdruck, nachdem er bereits einmal durch Entlehnung in die Fachsprache der Grammatiker eingedrungen war, nachher von neuem durch die Christen direkt aus dem Griechischen übernommen sei, scheint mir denn auch nicht

<sup>1</sup> Zur Geschichte von *catholicus* im Latein vergleiche man MOHRMANN, Altchr. Sonderspr. S. 92 ff.

<sup>2</sup> Vgl. noch I, 148, 14; — II, 218, 23; — IV, 164, 1 und 3; — IV, 180, 31.

genügend in den Tatsachen begründet zu sein, zumal die christlichen Schriftsteller das Wort anfänglich nicht anders als die profanen in der etymologischen Bedeutung „allgemein“ sehr häufig verwenden<sup>1</sup>. Die christliche Bedeutungs-umprägung erfolgte erst nachher. Der Ausdruck muss denn auch m.E. nicht zu den lexikologischen, sondern zu den semantischen Christianismen gerechnet werden<sup>2</sup>.

Bei Tertullian finden sich deutliche Belege von *catholicus* in der Bedeutung „allgemein“. Es scheint mir sogar wahrscheinlich zu sein, dass dem Tertullian auch die Etymologie des Wortes bekannt war, denn er stellt einmal dem Adverb *catholice* den Ausdruck *ex parte* gegenüber<sup>3</sup>: *ab eo permittatur vel imperetur necesse est catholice fieri haec a quo et ex parte* (Fug. 3 O I 467). Das Adverb erscheint noch einmal in dieser Bedeutung an einer Stelle, wo er von den Aposteln sagt: *Quamquam etsi quaedam inter domesticos, ut ita dixerim, disserebant, non tamen ea fuisse credendum est, quae aliam regulam fidei superducerent, diversam et contrariam illi, quam catholice in medium proferebant* (Praescr. 26 O II 24).

Auch das Adjektiv hat keine andere Bedeutung als „allgemein“, wenn es heisst: *Haec ita dispecta totum ordinem dei iudicis operarium et ut dignius dixerim, protectorem catholicae et summae illius bonitatis ostendunt* (Adv. Marc. 2, 17 Kr. 358, 3).

Bekanntlich hat die Bedeutung von *catholicus* im Christenlatein bereits früh eine Umprägung mitgemacht, welche in dem gleichzeitigen Bedeutungswandel des griechischen Wortes ihre Parallele und wohl teilweise ihren Ausgangspunkt fand. Die christliche Umprägung bestand in einer Bedeutungsverdichtung. Die Bedeutung „allgemein“, „univer-

<sup>1</sup> Auch bei den griechisch-christlichen Schriftstellern dieser Zeit tritt die Bedeutung noch häufig auf. Hierzu H. LECLERCQ, Dict. arch. chr. s. v. *Catholique* 2, 2 Sp. 2625.

<sup>2</sup> Zu diesen Termini vergleiche man J. SCHRIJNEN, Charakteristik S. 13 ff. und CHR. MOHRMANN, Altchr. Sonderspr. S. 69 ff.

<sup>3</sup> KOFFMANN, Gesch. des Kirchenl. I S. 26 meint, dass, obwohl die Benennung *catholicus* allgemein verstanden wurde, die Etymologie dennoch dunkel blieb.

sal" verdichtete sich nämlich in bestimmten Verbindungen zu: „allgemeingültig“, d.h. „allein richtig, wahr, orthodox“<sup>1</sup>. Das Verhältnis mag anfänglich so gewesen sein, dass „allgemein“ die Grund- und Hauptbedeutung blieb, während „orthodox, wahr“ sich dem Bedeutungsinhalt in der Weise einer Nebenbedeutung hinzugesellte. Jedenfalls blieb die Bedeutung „allgemein“, wie wir noch häufig sehen werden den Christen aus der Zeit Tertullians und Cyprians bewusst; später wurde das anders und empfand man bei dem Worte nur noch die Bedeutung „orthodox“<sup>2</sup>.

In den Schriften Tertullians sind die Ansätze der späteren Entwicklung bereits deutlich zu erkennen. Die Nebenbedeutung „wahr, echt“ ist bei ihm öfter mit dem Worte verbunden. In dieser Weise wird es von ihm parallel mit *verus* gebraucht, wenn es vom himmlischen Jerusalem heisst: *apud veram et catholicam Hierusalem, in qua fratres Christi, filios scilicet dei, gloriam fore deo relatuos psalmus vicesimus primus canit* (Adv. Marc. 3, 22 Kr. 416, 4). Der Sinn „wahr, echt“ ist für das Sprachgefühl Tertullians auch ohne Zweifel vorhanden, wenn er von Christus sagt, er sei der *catholicum dei templum* (Adv. Marc. 3, 21 Kr. 413, 18) und wenn es an einer anderen Stelle heisst: *per Christum Iesum, catholicum patris sacerdotem* (Adv. Marc. 4, 9 Kr. 443, 2). Wie Christus an dieser Stelle von ihm *catholicus patris sacerdos* d.h. „wahrer Priester des Vaters“ genannt wird, bezeichnet er ihn anderswo in einer ungefähr gleichlautenden Redensart mit *authenticus pontifex dei patris* (Adv. Marc. 4, 35 Kr. 540, 16). Die Bedeutungsähnlichkeit zwischen *catholicus* und *authenticus* ist ohne weiteres einleuchtend.

Die Christen gebrauchten das Adjektiv *catholicus* beson-

<sup>1</sup> Im Griechischen findet sich der älteste Beleg dieser Bedeutung im Martyrium Polycarpi 16, 2. Hier steht καθολικὴ ἐκκλησία zur Bezeichnung der Einzelgemeinde zu Smyrna; der Sinn kann hier also nicht „allgemein“ sein, sondern das Wort muss mit „orthodox“ wiedergegeben werden. Die Lesart dieser Stelle wurde angezweifelt von LIGHTFOOT und HARNACK, von FUNK aber mit guten Gründen verteidigt. Weiteres bei H. LECLERCQ in Dict. arch. chr. s.v. *Catholique* 2, 2 Sp. 2626.

<sup>2</sup> Hierzu CHR. MOHRMANN, Altchr. Sonderspr. S. 92 f.

ders häufig in der Verbindung mit *ecclesia*. Der Bedeutungswandel von *catholicus* wird denn auch vorzüglich in dieser Verbindung erfolgt sein. Anfänglich bezeichnete *ecclesia catholica* (im Griechischen zum ersten Male in den Briefen des Ignatius) die Gesamtkirche und hiess dementsprechend „allgemeine Kirche“. Die Bezeichnung entstand wahrscheinlich unter dem Einfluss der antignostischen Bestrebungen des 2. Jahrhs.; auch bekam der Ausdruck gerade im Kampfe gegen Häresie und Ketzerei seinen prägnanten Sinn. Im Gegensatz zu den häretischen Sonderkirchen besass die *ecclesia catholica* das Merkmal der Allgemeinheit, das aber bereits frühzeitig als identisch mit dem der Orthodoxie empfunden wurde. Obgleich denn auch *catholicus* die Bedeutung „allgemein“ anfänglich keineswegs verliert, gesellt sich dennoch in der Verbindung mit *ecclesia* frühzeitig fast ausnahmslos die Nebenbedeutung „orthodox“ hinzu. Ein zwingender Beweis, dass die letztere Bedeutung prävaliert, können nur solche Stellen erbringen, wo *ecclesia catholica* sich nicht auf die Gesamtkirche, sondern auf eine einzelne Kirchengemeinde bezieht. Wie bereits vorher bemerkt wurde, findet sich ein derartiger Beleg im Griechischen zum ersten Male im Martyrium Polycarpi. Im Christenlatein treffen wir die ersten Belege ungefähr ein Jahrhundert später bei Cyprian an.

Die ältesten Zeugen für die Verbindung *ecclesia catholica* im Christenlatein sind das Muratorische Fragment und die Schriften Tertullians. In der ersteren Quelle heisst es: *et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non potest* und ein wenig nachher: *Iohannis duas in catholica habentur*<sup>1</sup>. Im letzteren Texte wird *catholica* bereits elliptisch ohne Hinzufügung von *ecclesia* gebraucht. Mit Tertullian ist dies der früheste Beleg hierfür. An den beiden angeführten Stellen bezieht der Ausdruck sich auf die Gesamtkirche. Die Bedeutung von *catholicus* ist dementsprechend hier an erster Stelle „allgemein“, wobei aber wahrscheinlich der Nebensinn „orthodox“ mitklingt.

<sup>1</sup> Vgl. TH. ZAHN, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II S. 93. Und H. LECLERCQ, Dict. arch. chr. s.v. *Catholique* 2, 2 Sp. 2627.

Auch bei Tertullian finden wir nicht mehr als zwei Belegstellen dieser Verbindung. Einmal heisst es von Marcion: *cum et pecuniam in primo calore fidei catholicae ecclesiae contulit* (Adv. Marc. 4, 4 Kr. 429, 13). Es liegt kein Anlass vor, hier an eine Beschränkung des Ausdrucks auf die römische Kirchengemeinde zu denken. Weil also *ecclesia catholica* sich auf die Gesamtkirche bezieht, ist die Hauptbedeutung von *catholicus* wiederum „allgemein“; dass die Nebenbedeutung „orthodox“ aber gleichzeitig gefühlt wird, geht aus dem Zusammenhang hervor, denn die *ecclesia catholica* wird der Häresie des Marcion gegenübergestellt<sup>1</sup>. An einer anderen Stelle sagt er ebenfalls von Marcion zusammen mit Valentinus: *in catholicae primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem sub episcopatu Eleutherii benedicti* (Praescr. 30 O II 26). Die Bedeutung ist im Wesentlichen die gleiche wie im ersten Zitat; nur muss bemerkt werden, dass *catholica* hier, ebenso wie einmal im Muratorischen Fragment, elliptisch ohne die Stütze von *ecclesia* steht<sup>2</sup>.

Wie man aus dem oben Gesagten ersieht, ist die Verbindung *ecclesia catholica* bei Tertullian nicht häufig; in diesem Punkte steht der Sprachgebrauch seiner Schriften in auffallendem Gegensatz zu der des Cyprian. Ueberhaupt findet sich von dem Begriff der organisierten, sichtbaren Gesamtkirche in der Sprache Tertullians nur ein verhält-

<sup>1</sup> Vgl.: *posteaquam in haeresim suam a nostra veritate desciverit* (— ib. 429, 15).

<sup>2</sup> HUGO KOCH, Cyprian. Untersuchungen S. 104 f. N. versucht den Wert Tertullians als Zeugen für den Ausdruck und den entsprechenden Begriff der *ecclesia catholica* dadurch zu untergraben, dass er im ersten Text *catholicae* zu *fidei* zieht, und im zweiten den Genetiv *catholicae* mit dem Cod. Leid. und einigen alten Ausgaben in den Akkus. *catholicam* ändert, welcher dann zu *doctrinam* gehören würde. Die Gründe, welche KOCH hierfür anführt, genügen aber nicht, um eine Abweichung von der geläufigen Auffassung zu rechtfertigen; die Interpretation KOCHS wurzelt vielmehr in einer aprioristischen und antikatholischen vorgefassten Meinung. Die zwei Belege im Muratorischen Fragment, welche genügend gesichert zu sein scheinen, bieten von vornherein eine Stütze für den Wortlaut der betreffenden Stellen bei Tertullian. Man vergleiche noch H. LECLERCQ, Dict. arch. chr. s.v. *Catholique* 2, 2 Sp. 2629.

nismässig schwacher Reflex. Die Erklärung hierfür kann uns eine Bemerkung KARL ADAMS geben, welche besagt, dass für Tertullian bereits in seiner katholischen Periode die Auffassung von der Kirche als himmlische Heilsursache so sehr in den Vordergrund getreten sei, dass ihr irdisches, sichtbares Wesen nicht unmerklich darunter habe leiden müssen<sup>1</sup>.

### Bei Cyprian.

Im Gegensatz zu den Schriften Tertullians und den anderen bisherigen Quellen des Christenlateins überhaupt ist die Verbindung *ecclesia catholica* im Sprachgebrauch Cyprians sehr häufig. Sie kommt einmal vor in der Ueberschrift der Abhandlung: DE CATHOLICAE ECCLESIAE UNITATE (209, 1), während sie übrigens in dieser Schrift nirgends mehr auftritt<sup>2</sup>. Besonders frequent ist sie in den Briefen, wo sie von Ep. 44 an 40 mal vorkommt. In den Sententiae episcoporum schliesslich findet sie sich neunmal<sup>3</sup>.

Es fällt uns hierbei auf, dass die Verbindung in den Briefen nicht überall, sondern erst von Ep. 44 an auftritt, und zwar besonders in denjenigen, welche sei es von Cyprian, sei es von seinen Korrespondenten im Zusammenhang mit dem Schisma Novatians geschrieben wurden. Wenn man dazu den Gebrauch in den Sententiae episcoporum, welche sich auch überall gegen die Häretiker und Schismatiker richten, beachtet, kann man wohl annehmen, dass die Verbindung *ecclesia catholica*, obgleich sie, wie wir sahen auch sonst dem Christenlatein nicht ungeläufig war, doch besonders in der Praxis des Sprachgebrauchs gegen die Ketzler verwendet wurde. Die Bedeutungsentwicklung von *catholicus* hat sich dann natürlich vorzüglich in diesem

<sup>1</sup> K. ADAM, Der Kirchenbegriff Tertullians S. 90; so auch S. 119.

<sup>2</sup> H. KOCH, Cyprian. Untersuchungen S. 102 ff. will daher mit dem Mommsenschen Verzeichnis und den Hss. R. und G. *catholicae* auch im Titel streichen. Die Gründe, welche er hierfür anführt, sind aber m.E. wiederum aprioristisch bedingt und im Vergleich mit den guten Zeugnissen für die allgemein anerkannte Lesart *catholicae ecclesiae* nicht genügend gestützt.

<sup>3</sup> A. D'ALÈS, Théol. Cypr. S. 156 ff. hat alle Stellen zusammengestellt, an denen in den Schriften Cyprians *catholicus* vorkommt.

Zusammenhänge vollzogen. Das Adjektiv sollte ja an erster Stelle dazu dienen, die Allgemeinheit und damit die Einheit der Gesamtkirche zu betonen gegenüber der Spaltung und Zerstückelung, welche Häresie und Schisma im Gefolge haben. Aus diesem ersten Gegensatz entwickelte sich unmittelbar der zweite; denn die Gesamtkirche ist den Häretikern und Schismatikern gegenüber nicht nur die Vertreterin der Allgemeinheit, sondern auch der Orthodoxie, insoweit nur das allgemein von allen Christen Anerkannte die Wahrheit sein kann.

Was in dem Sprachgebrauch Cyprians in Bezug auf die Verbindung *ecclesia catholica* besonders hervorgehoben werden muss, ist denn auch nicht allein die überraschende Häufigkeit dieses Ausdrucks in dem Corpus seiner Schriften, sondern auch die Tatsache, dass wir in ihnen eine weiter vorgeschrittene Phase der Bedeutungsentwicklung antreffen. Denn obgleich vereinzelt bezieht (*ecclesia*) *catholica* sich in dieser Zeit nicht nur auf die Gesamtkirche, sondern auf eine Kirchengemeinde, sodass an diesen Stellen die ursprüngliche Hauptbedeutung „allgemein“ ganz und gar in den Hintergrund getreten ist, und die anfängliche Nebenbedeutung „orthodox“ den ganzen Bedeutungsinhalt des Wortes erschöpfend wiedergibt. Der römische Bischof Cornelius schreibt nämlich in einem Briefe, welchen er dem Cyprian schickte, voller Freude, dass der Priester Maximus und einige andere römische Bekenner, welche sich einen Augenblick durch das Schisma Novatians hatten hinreissen lassen, reumütig in die wahre Kirche zurückgekehrt seien. In dem zu diesem Zwecke zusammengerufenen Presbyterium hätten die reumütigen Schismatiker Cornelius als den einzigen Bischof der katholischen, d.h. der orthodoxen Kirche zu Rom begrüsst: *et ut ipsorum propria verba designem*, „nos“ inquit „*Cornelium episcopum sanctissimae catholicae ecclesiae electum a Deo omnipotente et Christo Domino nostro scimus*“ (Ep. 49, 2. 611, 7). Und einige Zeilen weiter sagen dieselben Bekenner: „*nec enim ignoramus unum Deum esse et unum Christum esse Dominum quem confessi sumus, unum sanctum spiritum,*

~  
eine Kirchengemeinde  
 d. d. Anerkennung an  
 den Papst, als Kopf  
 der allgemeinen Kerk,  
 electus a Deo - et  
 Christo Domino?



unum episcopum in catholica esse debere" (— ib. 611, 14)<sup>1</sup>. Wir stellen also einerseits fest, dass *ecclesia catholica* sich hier auf die römische Einzelgemeinde bezieht<sup>2</sup> und daher der Bedeutung „orthodoxe Kirche“ an dieser Stelle ein zuverlässiger Beleg gesichert ist, und andererseits, dass die den römischen Bekennern in den Mund gelegte Verkürzung *catholica* hier zum ersten Male in der gleichen Bedeutung bezeugt ist. Ob man hieraus aber auf einen usuellen Gebrauch der Verkürzung in dieser Bedeutung schliessen kann, ist nicht zu entscheiden. In den Schriften Cyprians findet der Gebrauch wenigstens keine weitere Stütze<sup>3</sup>.

Die Einschränkung auf die römische Kirchengemeinde und die Bedeutung „orthodox“ müssen wir wahrscheinlich noch an einer dritten Stelle annehmen, obgleich hier die Tatsachen nicht so deutlich reden wie in dem Briefe des Cornelius. In Ep. 68 schreibt Cyprian dem römischen

---

<sup>1</sup> Dass es sich hier um die katholische Einzelkirche zu Rom handelt, wird erhärtet durch einen Brief desselben Cornelius an Fabius von Antiochien, dessen griechischer Text uns teilweise von Eusebius überliefert ist in H.E. 43, 11 ed. SCHWARZ S. 618, 14. Cornelius äussert sich dort folgendermassen in Bezug auf Novatian: 'Ο ἐκδικητῆς οὖν τοῦ εὐαγγελίου οὐκ ἠπίστατο ἓνα ἐπίσκοπον δεῖν εἶναι ἐν καθολικῇ ἐκκλησίᾳ ἐν ᾗ οὐκ ἡγνόει usw. Es folgt dann eine Aufzählung des Personals der römischen Kirche, sodass kein Zweifel möglich ist an der genauen Meinung des Papstes. Vgl. A. D'ALÈS, Théol. Cypr. S. 154; und P. BATIFFOL, L'égl. naiss. S. 427 N. 3.

<sup>2</sup> Vgl. A. D'ALÈS, Théol. Cypr. S. 154 f. und 159.

<sup>3</sup> Für das selbständig gebrauchte *catholica* in der Bedeutung „allgemeine Gesamtkirche“ (vgl. Tertullian und Fragm. Murat.) bietet Cyprian keinen Beleg; die zwei von H. LECLERCQ in Dict. arch. chr. s.v. *Catholique* 2, 2 Sp. 2630 herangezogenen Stellen können nicht als Belege gelten; es sind: Ep. 66, 8. 733, 8: *quando ecclesia quae catholica una est scissa non sit*; hier muss *catholica* aber nicht selbständig, sondern als prädikatives Adjektiv aufgefasst werden. Und: Sent. episc. 75. 458, 11: *Ego credo baptismum salutem non esse nisi in ecclesia catholica. quidquid absque catholica fuerit simulatio est*; an dieser Stelle kann man ebenfalls nicht von einem selbständigen Gebrauch von *catholica* reden, da es durch das vorangehende *ecclesia catholica* gestützt wird. Nachher wird *catholica* sehr häufig selbständig verwendet, z.B. bei Augustin. Hierzu vergleiche man CHR. MOHRMANN, Altchr. Sonderspr. S. 93 ff. Es kam hauptsächlich auf im Kampf gegen die Donatisten, wie von Dom. O. ROTTMANNER, *Catholica in Rev. Bén. XVII* (1900) S. 1 ff. und P. BATIFFOL, *Le catholicisme de St. Augustin* S. 212 ff. dargetan wurde.

Bischof Stephanus, um ihn zu warnen vor Marcianus, Bischof von Arles, der sich dem noch immer vigierenden Novatianismus zugewendet hat. Er erzählt die Geschichte Novatians und sagt: *qui (sc. Novatianus) episcopo Cornelio in catholica ecclesia de Dei iudicio et cleri ac plebis suffragio ordinato profanum altare erigere et adulteram cathedram conlocare et sacrilega contra verum sacerdotem sacrificia offerre temptaverit* (Ep. 68, 2. 745, 10). Wie an den zwei Stellen im Briefe des Cornelius, wird auch hier wohl von Cyprian betont, dass Cornelius als rechtmässiger Bischof in der orthodoxen römischen Kirche gewählt sei, während Novatian das Haupt der schismatischen Kirche zu Rom gewesen sei. Die Auffassung von *catholica ecclesia* im Sinne von „orthodoxe Kirche“ wird besonders nahegelegt durch den Gegensatz zu den Begriffen: *profanum altare, adultera cathedra* und *sacrilega sacrificia*.

Sonst legt der Kontext an keiner Stelle der cyprianischen Schriften eine Beschränkung der Verbindung *catholica ecclesia* auf eine Einzelgemeinde nahe; der Ausdruck bezieht sich also in den Schriften Cyprians fast immer auf die Gesamtkirche<sup>1</sup>.

Was ist aber der genaue Begriffsinhalt von *catholica* an den Stellen, an denen die Verbindung *ecclesia catholica* auf die Gesamtkirche angewandt wird? Denn auch an diesen Stellen kann man sich wiederum fragen, ob der Sinn genügend mit der Uebersetzung „allgemeine Kirche“ wiedergegeben werde, oder ob nicht vielmehr die Uebersetzung „orthodoxe Kirche“ die richtige sei. Wenn man die Stellen mit *ecclesia catholica* bei Cyprian genauer durchmustert, wird man m.E. den Eindruck bekommen, dass für das Sprachgefühl Cyprians fast immer die Bedeutung „allgemein“ vorherrscht, während der Sinn „ortho-

<sup>1</sup> Hierzu A. D'ALÈS, *Théol. Cypr.* S. 159 und 212 ff. J. ERNST, *Cyprian und das Papsttum* S. 96 N. 4, S. 97 N. 1 und 2, S. 105 N. 2 ist daher nicht richtig, wenn er meint, Cyprian verstehe unter der *ecclesia catholica* niemals eine Partikularkirche, sondern immer die katholische Gesamtkirche.

dox" in der Weise einer Nebenbedeutung im Hintergrunde steht; nur an einigen Stellen ist das Verhältnis umgekehrt und zeigt sich deutlich die spätere Entwicklung, wobei die Bedeutung „orthodox" nur noch ausschliesslich empfunden wird.

Wenn man den Kontext jedesmal näher ins Auge fasst, sieht man, dass die Verbindung *ecclesia catholica* bei Cyprian sehr oft unmittelbar neben den die Einheit betonenden Ausdrücken steht; „Einheit" und „Allgemeinheit" sind Begriffe, welche in einander verwandte Begriffskreise hineinpassen, sodass man annehmen darf, dass in diesen Fällen die Hauptbedeutung von *catholica* noch „allgemein" ist. So finden wir häufig die Verbindung *unitas ecclesiae catholicae*<sup>1</sup>. Ein andres Mal spricht er über die *concors unanimitas catholicae ecclesiae*. Oefter betont er, dass die *ecclesia catholica* einzig sei: *Lapsi.... a deprecando Dominum non recedant nec ecclesiam catholicam, quae una et sola est a Domino constituta, derelinquant* (Ep. 65, 5. 725, 11). Oder: *an ad ecclesiam catholicam quae una est venientes baptizari debeant* (Ep. 70, 1. 767, 1). Besonders beachtenswert ist eine Stelle, wo die Prädikate *una* und *catholica* unmittelbar neben einander gestellt werden: *hostes autem unius catholicae ecclesiae, in qua nos sumus, .... quid aliud sunt quam Core et Dathan et Abiron* (Ep. 75, 16. 821, 6)<sup>2</sup>.

Die *ecclesia catholica* ist einzig und kann daher nicht geteilt werden. Das Bild der *ecclesia catholica* ruft also einerseits den Begriff der Einheit als sein Komplement, andererseits den der Spaltung und Teilung als seinen Gegensatz hervor. So heisst es z.B.: *ecclesia catholica una esse nec scindi nec dividi posse monstrata est* (Ep. 51, 2. 651, 24).

<sup>1</sup> Vgl. Ep. 45, 1. 599, 16; — 54, 4. 623, 19; — 55, 21. 639, 1 (vgl. — ib. 639, 4: *perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento*); — 55, 24. 642, 16; — 69, 1. 750, 12; — 72, 1. 775, 9; — 75 (Brief des Firmilian), 6. 813, 27.

<sup>2</sup> Auch in den *Sententiae episcoporum* heisst es: *Nisi.... acceperint baptismum salutare in ecclesia catholica quae est una, salvi esse non possunt* (— 5. 440, 2). So wird auch *catholicus* unmittelbar mit *unitas* verbunden: *sacramentum.... catholicae unitatis* (Ep. 45, 1. 600, 4); oder: *catholicae unitatis concordia* (Ep. 55, 7. 628, 19).

Oder: *in schismatis partes Christi membra distrahere et catholicae ecclesiae corpus suum scindere ac laniare* (Ep. 44, 3. 598, 19). Und: *ecclesia quae catholica una est scissa non sit neque divisa* (Ep. 66, 8. 733, 9).

Neben diesen vielen Stellen, wo man mit Bezugnahme auf die unmittelbar hinzugefügten Begriffe der Einheit oder umgekehrt der Spaltung als die Hauptbedeutung von *ecclesia catholica* die Bedeutung „allgemeine Kirche“ anzunehmen geneigt ist, stehen drei Stellen, an denen die unmittelbare Nähe eines Begriffs wie „Wahrheit“ uns auffordert als Hauptbedeutung den Sinn „orthodoxe Kirche“ anzunehmen. So schreibt Cyprian z.B. dem römischen Bischof Stephanus, dass er durch Faustinus, Bischof von Lyon, mehr als einmal darauf aufmerksam gemacht sei: *quod Marcianus Arelate consistens Novatiano se coniunxerit et a catholicae ecclesiae veritate adque a corporis nostri et sacerdotii consensione discesserit* (Ep. 68, 1. 744, 6). Ein andres Mal heisst es: *Novatianus simiarum more, . . . vult ecclesiae catholicae auctoritatem sibi et veritatem vindicare* (Ep. 73, 2. 779, 13). Und wieder einmal: *ecclesiae catholicae fidem ac veritatem, . . . et tenere debemus firmiter et docere* (Ep. 73, 20. 794, 13).

Wenn man jetzt den Sprachgebrauch Cyprians mit dem des Tertullian vergleicht, so liegt der wesentliche Fortschritt der Bedeutungsentwicklung der Verbindung *ecclesia catholica* darin, dass sie gelegentlich, in gleicher Weise wie einmal die Verkürzung *catholica*, zur Bezeichnung einer Partikularkirche gebraucht werden konnte. Das Adjektiv hat also für Cyprian unter Umständen den ausschliesslichen Sinn „orthodox“, welchen es später regelmässig hat. Dieser Fortschritt in der Bedeutungsentwicklung und der auffallend häufige Gebrauch des Ausdrucks in dieser Zeit kann aus der besonderen Aktualität erklärt werden, deren sich der Gedanke der Katholizität, d.h. der Allgemeinheit beziehungsweise der Orthodoxie der Kirche im Kampfe gegen die derzeitigen Häretiker und Schismatiker erfreute. Obgleich dieser Gedanke der Katholizität der Kirche altererbt war, ist Cyprian, wie A. D'ALÈS bemerkt, der

erste Theoretiker der Katholizität gewesen<sup>1</sup>. Aber nicht nur in Karthago, sondern auch in Rom war dieser Katholizitätsgedanke damals aktuell, da wir doch gesehen haben, dass gerade der Brief des römischen Bischofs Cornelius den besten Zeugen für die vorgeschrittene Phase der Bedeutungsentwicklung von *ecclesia catholica* bildet. An beiden Orten war es vornehmlich der Kampf gegen den Novatianismus, welcher dem Begriff und Ausdruck seine Beliebtheit verlieh.

---

### B. Kir ch e n g e b ä u d e.

Ausser in den oben verzeichneten Bedeutungen wurde das Wort *ecclesia* in der christlichen Sondersprache auch noch gebraucht zur Bezeichnung des Kirchengebäudes. Es war sogar für diesen Begriff der am meisten verwendete Terminus, wie das Nachleben in der Mehrzahl der romanischen Sprachen zeigt.

Die Bedeutung entstand später als die vorher besprochenen. Der Sprache des N.T. ist sie natürlich noch nicht bekannt. Sie wurde daher auch nicht gleichzeitig mit den anderen aus dem Griechischen übernommen.

Das wahrscheinlichste ist, dass die Bedeutung „Kirchengebäude“ sich aus der ersten Bedeutung „Versammlung“ entwickelt hat. Von der Versammlung oder den versammelten Leuten wurde das Wort übertragen auf den Ort der Versammlung. Dieser Bedeutungsübergang ist übrigens keine ungewöhnliche Erscheinung und hat sich im Latein öfters vollzogen<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> A. D'ALÈS, Théol. Cypr. S. 214.

<sup>2</sup> In der frühen Kaiserzeit wurde die organisierte Judengemeinde und sporadisch auch die Christengemeinde mit dem Worte *synagoga* bezeichnet. Später aber wurde das Wort die gewöhnliche Benennung des Versammlungsgebäudes der jüdischen Gemeinde. Vgl. A. DEISSMANN, Die Urgeschichte des Christentums S. 35 und K. L. SCHMIDT, Die Kirche des Urchristentums in Festgabe DEISSMANN S. 271 f. Etwas Ähnliches ist der Bedeutungswandel von *curia*. Das Wort diente anfänglich zur Bezeichnung einer patrizischen Abteilung der Bevölkerung Roms; später aber wurde es regelmässig gebraucht zur Bezeichnung des Versammlungsgebäudes dieser Abteilung.

Die lateinischen Christen konnten den Ausdruck *ecclesia* in dieser konkreten Bedeutung natürlich nicht verwenden, bevor sie echte Kirchengebäude, welche ausschliesslich für diesen Zweck verwendet wurden, hatten. Es wird darum seinen Nutzen haben, uns vorher die Frage zu stellen, was die Kulturgeschichte über die ältesten Kultusgebäude der Christen zu berichten weiss.

Wie allgemein bekannt ist, fanden die Versammlungen der ersten Christen in Privathäusern statt<sup>1</sup>, deren geräumigstes Zimmer für diesen Zweck benutzt wurde. Als aber allmählich die Teilnehmerzahl dieser Zusammenkünfte sich vergrösserte und das liturgische Zeremoniell sich weiter entwickelte, bedurfte man grösserer Räumlichkeiten und wurde das ganze Haus mit den zugehörigen Gemächern für die Feier der Zusammenkünfte beansprucht. So entstand die Haus-Kirche<sup>2</sup>. Im 3. Jahrh., als der Märtyrerkult sich zu entwickeln begann, wurden auch die Katakomben regelmässig Stätten der liturgischen Feier, oder auch die oberirdischen *cellae* und *memoriae*, welche jede Katakombe besass<sup>3</sup>. Endlich im 4. Jahrh. nach der Befreiung der Christen durch das Mailänder Edikt<sup>4</sup> tritt das Christentum, obgleich es auch in den vorangehenden Jahrhunderten nicht nur unter der Erde gelebt hatte, erst recht in die volle Öffentlichkeit und beginnt den positiven Kampf um die Eroberung der Welt. Eines der Zeichen für die neue Lage sind die herrlichen Kirchengebäude, die Basiliken, welche jetzt überall entstehen.

Hat es aber vor dieser Zeit, vor dem 4. Jahrh. also, keine eigentlichen Kirchengebäude gegeben? Es wäre doch grundsätzlich unverantwortlich anzunehmen, dass diese Basiliken auf einmal ohne Vorgeschichte aus dem Boden

---

<sup>1</sup> Vgl. Act. Ap. 20, 6 ff.; Rom. 16, 23 u.a.

<sup>2</sup> Vgl. J. SCHRIJNEN, *Leven oude Kerk* S. 76 und 123. Und J. ZEILLER, *La vie chrétienne aux deux premiers siècles* in *Recherches de science religieuse* t. XXIV (1934) S. 532.

<sup>3</sup> J. SCHRIJNEN, *Leven oude Kerk* S. 36, S. 76 und S. 123.

<sup>4</sup> Obgleich die Benennung „Mailänder Edikt“ eigentlich nicht richtig ist, kann man sie doch beibehalten. Vgl. J. SCHRIJNEN, *Leven oude Kerk* S. 199.

herausgewachsen wären, und dass die Christen des 4. Jahrs. die Idee und die architektonische Form dieser Gebäude ganz neu aus sich heraus geschaffen hätten. In gleicher Weise unverantwortlich wäre es aber auch anzunehmen, dass die Form der christlichen Basiliken nur aus derjenigen der gleichnamigen profanen Gebäude heraus zu erklären wäre. Um diese Frage zu lösen, müssen wir vielmehr auf die christlichen Kultusgebäude der vorangehenden Jahrhunderte zurückgreifen<sup>1</sup>; es kann ja keinen Zweifel erregen, dass der christliche Kirchenbau und erst recht das liturgische Zeremoniell, das unlösbar mit der Form der Kultusgebäude verknüpft ist, eine Geschichte haben, welche älter ist als das vierte Jahrhundert.

Ausser den Katakomben, den *cellae* und *memoriae* und ausser den Hauskirchen hat das Christentum in vorkonstantinischer Zeit in der Tat Gebäude gekannt, welche ausschliesslich zu gottesdienstlichen Zwecken benutzt wurden<sup>2</sup>. Als die Anzahl der Christen immer mehr wuchs, war es auf die Dauer unmöglich, die Zusammenkünfte und die liturgischen Feiern in den Häusern abzuhalten und immer wieder den Privatpersonen zur Last zu sein, wie gern sie übrigens ihr Haus auch zur Verfügung stellen mochten. Man war also gezwungen, sich nach Räumlichkeiten umzu-

---

<sup>1</sup> Es kann natürlich nicht meine Absicht sein, in diesem Zusammenhange einigermaßen gründlich auf die Frage, woher die architektonische Form der Basiliken stamme, einzugehen. Man vergleiche über diese vielumstrittene Frage Dom. CABROL, Dict. arch. chr. s.v. *Basilique* 1 Sp. 535 und besonders R. LEMAIRE, L'origine de la basilique latine. Die Gelehrten scheinen sich heute darüber einig zu sein, dass die Erklärung der architektonischen Form der Basiliken wenigstens teilweise zu suchen sei in den christlichen Kultusgebäuden der vorangehenden Jahrhunderte. Da aber die Quellen, welche die Existenz von Kirchengebäuden in diesen Jahrhunderten beweisen, nichts oder fast nichts über ihre Form aussagen, gehen die Ansichten bei der praktischen Ausarbeitung der Frage wiederum weit auseinander. Vgl. R. LEMAIRE, L'orig. bas. lat. S. 50.

<sup>2</sup> Vgl. H. LECLERCQ, Dict. arch. chr. s.v. *Églises* 4, 2 Sp. 2292: „Les fidèles ont possédé, concurremment avec les églises domestiques des édifices destinés ou appropriés exclusivement pour le culte.“

sehen, welche ausschliesslich für den Gottesdienst gebraucht werden konnten. Dieser Zustand muss spätestens zu Ende des 2. Jahrhs. eingetreten sein<sup>1</sup>. Im allgemeinen werden diese Gebäude römische Häuser gewesen sein, welche sich äusserlich in keiner Weise von den Wohnhäusern reicher römischer Bürger unterschieden. Das Innere wird aber ganz den besonderen Zwecken angepasst gewesen sein, zu denen sie benutzt wurden. Der Begriff „Haus“ geriet also völlig in den Hintergrund<sup>2</sup> und man nannte diese Gebäude mit vollem Recht „Kirchen“.

Diese Kirchen waren natürlich Gesamtbesitz der christlichen Gemeinden. Die früher öfter geäusserte Meinung, dass die christlichen Körperschaften, da ja das Christentum offiziell eine „*religio illicita*“ war, keinen kollektiven Besitz erwerben oder rechtsgültig behalten konnten, hat sich gegen die Untersuchungen der neueren Zeit nicht zu behaupten gewusst. Zu Ende des 2. und im Laufe des 3. Jahrhs. wüteten die Verfolgungen nur mit ziemlich grossen Zwischenpausen; auch gab es sie bald hier bald dort, aber fast niemals überall gleichzeitig; sie trafen häufig nur einzelne Kategorien von Personen und schonten oft die Gebäude und den Besitz der Verfolgten<sup>3</sup>. Mochte das Christentum schon offiziell zu den verbotenen Religionen gehören, die einzelnen Christengemeinden wurden in dieser Zeit wenigstens geduldet und hatten sogar in einigen Fällen eine auf dem Gesetz fussende Stellung innerhalb des römischen Staatswesens<sup>4</sup>. Während der Ruhezeiten zwischen

---

<sup>1</sup> Vgl. R. LEMAIRE, L'orig. bas. lat. S. 85.

<sup>2</sup> Dennoch lässt sich der ältere Zustand aus einem Ausdruck wie „Haus Gottes“, den wir u.a. bei Tertullian und Cyprian öfter antreffen, herausfühlen. Vgl. R. LEMAIRE, L'orig. bas. lat. S. 83 und H. LECLERCQ, Dict. arch. chr. s.v. *Églises* 4, 2 Sp. 2287.

<sup>3</sup> Vgl. H. LECLERCQ, in Dict. arch. chr. s.v. *Églises* 4, 2 Sp. 2292.

<sup>4</sup> Ueber die Stellung der Christengemeinden innerhalb der römischen Rechtsordnung hat ausführlich gehandelt der Jurist W. POMPE in einem Artikel, De vorm der Christengemeenten in het Romeinsche rechtsleven in J. SCHRIJNEN, Leven oude Kerk S. 216—238. Vgl. J. SCHRIJNEN, *ibid.* S. 18.



den einzelnen Verfolgungen konnten sie sich denn auch ihres kollektiven Besitzes ungestört erfreuen.

Die Christen bauten also Kirchengebäude. Aus den Texten geht hervor, dass sie deren nicht wenige vor dem Kirchenfrieden gebaut haben. Die betreffenden Stellen sind von H. LECLERCQ<sup>1</sup> gesammelt worden. Man ersieht aus ihnen, dass es im 1. Jahrh. ein Kirchengebäude in Jerusalem gab, im 2. Jahrh. in Smyrna, in Rom, in Alexandrien und Edessa. Für das dritte Jahrhundert sind mit grösserer oder geringerer Sicherheit eine grosse Anzahl Kirchengebäude bezeugt.

Wann finden wir aber im Christenlatein die älteste Bezeichnung für den Begriff des Kirchengebäudes? Gegen PAUL KRETSCHMER<sup>2</sup>, der meint, dass *ecclesia* in dieser Bedeutung das ältere, *basilica* das jüngere Wort sei, hat MATTEO BARTOLI<sup>3</sup> vor kurzem in einer eingehenden Arbeit besonders auf Grund von inschriftlichen Zeugnissen die umgekehrte Reihenfolge behauptet. In den literarischen Quellen hält BARTOLI für die frühesten sicheren Belege von *ecclesia* in der Bedeutung „Kirchengebäude“ eine Stelle bei Laktanz<sup>4</sup> und eine bei Vopiscus aus Syrakus. Der letztere legt dem Kaiser Aurelian in den Mund: *proinde quasi in christianorum ecclesia, non in templo deorum omnium tractaretis* (H. A. Aurelian 20, 5). Wie MOHRMANN zu dieser Stelle bemerkt<sup>5</sup>, wird das Wort *ecclesia* wohl auf Rechnung von Vopiscus, nicht von Aurelian kommen, „aber auch dann haben wir die Tatsache anzuerkennen, dass der Ausdruck *ecclesia* = „Kirchengebäude“ bereits spätestens im Jahre 330 in Syrakus eine solche Verbreitung

<sup>1</sup> Dict. arch. chr. s.v. *Églises* 4, 2 Sp. 2293 ff.

<sup>2</sup> Wortgeschichtliche Miscellen in K.Z. XXXIX (1906) S. 1 ff.

<sup>3</sup> Le tre basiliche di Ragusa e la Coppia basilica ed ecclesia. Dubrovnik II (1930—'31) S. 1 ff. Die Auffassung BARTOLIS wurde jüngst u.a. verteidigt von C. DAICOVICIU in dem Annuario dell' Istituto di studi classici presso l'Università di Cluj: Anuarul II (1933—'35) S. 209 (vgl. die Rezension von GIUSEPPE VIDOSSÌ in Archivio Glottologico Italiano Vol. XXIX Fasc. I (1937 — XV) S. 97 f.).

<sup>4</sup> De mort. persec. 12, 3.

<sup>5</sup> Altchr. Sonderspr. S. 106.

gefunden hatte, dass er von einem Heiden aus der Christensprache übernommen werden konnte". Die sehr wichtige Feststellung dieser Tatsache berechtigt aber auch zu der Erwartung, dass der Anfang dieser Bedeutungsentwicklung beträchtlich viel früher anzusetzen sei.

### Bei Tertullian.

Prüfen wir in diesem Lichte die betreffenden Stellen Tertullians:

*Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium. pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto. o edictum cui adscribi non potest BONUM FACTUM et ubi proponetur liberalitas ista? ibidem, opinor, in ipsis libidinum ianuis, sub ipsis libidinum titulis. illic eiusmodi paenitentia promulganda est, ubi delinquentia ipsa versabitur. illic legenda est venia, quo cum spe eius intrabitur. sed hoc in ecclesia legitur, et in ecclesia pronuntiatur et virgo est (Pud. 1 R.W. 220, 2 ff.)*

Wo wird das Edikt des Papstes bekannt gemacht? Nicht, obgleich man dies erwarten sollte, an den Stätten der Sünde, sondern in der Kirche selber. Könnte „Kirche“ hier eine andere als örtliche Bedeutung, d.h. „Kirchengebäude“ haben, da es ja rein örtlichen Bestimmungen *ibidem, in . . . ianuis, in . . . titulis, illic, ubi, quo* gegenüber gestellt wird? Dann sagt er aber weiter von der Kirche: „Und sie ist eine Jungfrau“. Hier meint er die mystische Kirche, die Braut Christi, wie aus dem unmittelbar Folgenden noch deutlicher erhellt: *Absit, absit a sponsa Christi tale praeconium, illa, quae vera est, quae pudica, quae sancta, carebit etiam aurium macula*. Er spielt mit den beiden Bedeutungen „Kirchengebäude“ und „Kirche Christi“ und das Wort ist hier dementsprechend ein ambiguum.

? *zusammenhang da sein?*

*. . . . digamos foris sistimus. eundem limitem liminis moechis quoque et fornicatoribus figimus ieiunas pacis lacrimas profusuris nec amplius ab ecclesia quam publi-*

*cationem dedecoris relaturis* (Pud. 1 R.W. 222, 6 ff.)<sup>1</sup>.

Wie *foris* und *limen* wird hier auch *ecclesia* in örtlicher Bedeutung aufzufassen sein. Im Zusammenhang hiermit müssen wir uns die nächste Stelle ansehen.

*quantum autem ad nos* (sc. spiritales), *qui solum Dominum meminimus delicta concedere, et utique mortalia, non frustra agetur* (sc. paenitentia). *ad Dominum enim remissa et illi exinde prostrata, hoc ipso magis operabitur veniam, quod eam a solo deo exorat, quod delicto suo humanam pacem sufficere non credit, quod ecclesiae mavult erubescere quam communicare. adsistit enim pro foribus eius et de notae suo exemplo ceteros admonet et lacrimas fratrum quoque sibi advocat et reddit plus utique negotiata, compassionem scilicet quam communicationem* (Pud. 3 R.W. 224, 29 ff.)<sup>2</sup>.

Der montanistische Sünder erkennt seine Unwürdigkeit und will lieber vor der Kirche erröten als Gemeinschaft mit ihr pflegen. Denn er stellt sich draussen vor ihre Tür und zeigt durch seine Demütigung den übrigen Brüdern ein warnendes Beispiel. Er will also lieber vor der Kirche, d.h. vor den Gläubigen, welche die Kirchengemeinschaft bilden, erröten: denn er stellt sich vor ihre, d.h. des Gebäudes Tür. Würde der Ausdruck *pro foribus eius* von den Lesern Tertullians verstanden worden sein, wenn *ecclesia* in der Bedeutung „Kirchengebäude“ ihnen nicht bereits ganz

<sup>1</sup> Er wendet sich gegen die Katholiken, deren Laxheit er tadelt, und denen er die montanistische Strenge in der Bussfrage entgegenhält. Zu diesen und den folgenden Stellen aus *De pudicitia* vergleiche man A. D'Alès, *Limen ecclesiae* in *Revue d'Hist. eccl.* 7 (1906) S. 16—26. Er versucht hier zu beweisen, dass in der abendländischen Kirche den Büssern während der Abhaltung des Gottesdienstes ein besonderer Platz in dem Kirchengebäude angewiesen wurde, nämlich in dem Vestibulum bei der Schwelle. Die Montanisten wandten ein noch strengeres Verfahren an und verbannten die schweren Sünder sogar ganz und gar aus dem Kirchengebäude.

<sup>2</sup> Es handelt sich um die Frage, ob die Busse ohne kirchliche Verzeihung eine Inkonsequenz sei. Wohl möge dies, so behauptet Tertullian, der Fall sein in den Augen der *psychici*, welche meinen, dass alle Sünden von der irdischen Kirche verziehen werden sollten; die *spiritales* hegten aber eine ganz andere Meinung.

geläufig gewesen wäre? Der örtliche Sinn des Ausdrucks ist übrigens notwendig, um das *redit* = „er kehrt nach Hause zurück“ (natürlich von dem Kirchengebäude weggehend) richtig zu verstehen und passt vorzüglich zu den Ausdrücken: *foris, limen, relaturis* des vorigen Zitats.

*reliquas autem libidinum furias impias et in corpora et in sexus ultra iura naturae non modo limine, verum omni ecclesiae tecto submovemus* (Pud. 4 R.W. 225, 31 ff.).

Die Sünder, welche sich widernatürliche Unkeuschheit zu Schulden haben kommen lassen, werden von den Montanisten nicht nur von der Schwelle, sondern überhaupt aus dem Kirchengebäude, sogar aus dem Vestibulum gewehrt <sup>1</sup>.

Mit dieser Stelle müssen wir eine andere derselben Schrift in Verbindung bringen, wo er sich an die Katholiken wendet und ihnen den Vorwurf macht, dass sie nicht wie die Montanisten die Büsser ausserhalb der Kirche oder höchstens an der Schwelle derselben stehen lassen, sondern ihnen (wahrscheinlich nach Beendigung des Gottesdienstes) Zutritt zur Kirche gewähren, um die Gläubigen anzuflehen:

*et tu quidem paenitentiam moechi ad exorandam fratritatem in ecclesiam inducens conciliatum et concineratum cum dedecore et horrore compositum prosternis in medium ante viduas, ante presbyteros, omnium lacinias invadentem, omnium vestigia lambentem, omnium genua detinentem* (Pud. 13 R.W. 243, 25 ff.).

Im Zusammenhang mit den vorhergehenden Zitaten ist auch hier die lokale Interpretation von *ecclesia* die naheliegendste.

Einige weitere Stellen aus anderen Schriften Tertullians sind hier noch heranzuziehen.

*Ad hanc partem zelus fidei perorabit ingemens: Christianum ab idolis in ecclesiam venire, de adversaria officina in domum dei venire* (Idol. 7 R.W. 36, 12 ff.).

Eine ungezwungene Interpretation wird am ehesten

*zusammenhang des  
klomjen?*

?

<sup>1</sup> Vgl. A. D'ALÈS, *Limen ecclesiae* in *Revue d'Hist. eccl.* 7 (1906) S. 1 ff.

geneigt sein die Ausdrücke *ab idolis, in ecclesiam, de adversaria officina, in domum dei* wörtlich, also lokal aufzufassen.

.... *ut alium deum in ecclesia dicerent* (sc. apostoli),  
*alium in hospitio* (Praescr. 26 O II, 24).

Die „Herberge“ wird dem „Kirchengebäude“ gegenübergestellt.

Daneben gibt es einige andere Stellen, wo der Zusammenhang sowohl die Bedeutung „Versammlung“ als „Kirchengebäude“ zulässt. Im Zusammenhang mit den vorher angeführten Texten scheint das Wort mir aber auch hier die Bedeutung „Kirchengebäude“ zu haben<sup>1</sup>.

*est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica sollemnia per ecstasin in spiritu patitur* (Anim. 9 R.W. 310, 19 ff.).

*quid denudas ante deum, quod ante homines tegis? verecundior eris in publico quam in ecclesia?* (Orat. 22 R.W. 195, 22 f.).

Er spornt die Jungfrauen an, in der Kirche ihr Haupt zu verschleiern und fragt: „Willst du in der Kirche weniger eingezogen erscheinen als auf der Strasse?“

*Idcirco velaminis venia fit illi, ut in ecclesiam notabilis et insignis introeat* (Virg. 9 O I 896).

*certe in ecclesia virginitatem suam abscondant, quam extra ecclesiam celant. Timent extraneos, revereantur et fratres: aut constanter audeant et in vicis virgines videri, sicut audent in ecclesiis* (Ibid. 13 O I 902).

Aus den zitierten Stellen geht m.E. deutlich hervor, dass Tertullian *ecclesia* in der Bedeutung „Kirchengebäude“ ungezwungen verwendet<sup>2</sup>. Die Bedeutungsent-

<sup>1</sup> Man könnte hier zwar auch „Versammlung“ übersetzen; ich glaube aber, dass der Sinn ungezwungener ist, wenn man annimmt, dass „Versammlungsgebäude“ gemeint sei. Uebrigens erhellt aus diesen Zitaten, wie nahe die Bedeutungen „Versammlung“ und „Versammlungsgebäude“ beieinander liegen, und wie leicht die letztere sich aus der ersteren entwickelt haben kann. Diese Stellen könnten als Uebergangsfälle gelten.

<sup>2</sup> MATTEO BARTOLI meint dies in Hinsicht auf seine These von der Priorität des Ausdrucks *basilica* bestreiten zu müssen. Er sagt in seiner oben zitierten diesbezüglichen Abhandlung S. 10 in einer Note: „Sono malsicuri

wicklung muss sich also bereits früh, spätestens zu Ende des zweiten Jahrhunderts vollzogen haben. Um diese Zeit gab es also in Karthago Kirchengebäude, welche regelmässig *ecclesiae* genannt wurden. Spuren von anderen Bezeichnungen finden sich in dieser frühen Zeit noch nicht. Wir sind also berechtigt anzunehmen, dass *ecclesia* wenigstens in Afrika der primäre Ausdruck für „Kirchengebäude“ gewesen ist. Für die Priorität von *ecclesia* oder *basilica* in Italien und den Randgebieten will hiermit natürlich nichts gesagt sein. Uebrigens hat BARTOLI<sup>1</sup> festgestellt, dass auch in den altchristlichen Inschriften Afrikas *ecclesia* ungefähr doppelt so häufig ist wie *basilica*; auch Spanien bietet etwas mehr Belege für *ecclesia* als für *basilica*. Die „Innovation“ *ecclesia* wäre denn auch von Afrika ausgegangen.

Hat die fragliche Bedeutungsentwicklung im Latein selber stattgefunden oder wurde die Bedeutung „Kirchengebäude“ aus dem Griechischen übernommen? PAUL KRETSCHMER<sup>2</sup> bekennt sich zu der letzteren Auffassung. Im Griechischen hätte der Bedeutungswandel sich vollzogen infolge eines elliptischen Gebrauchs des Wortes statt οἶκος τῆς ἐκκλησίας, wie aus einer Eusebiusstelle hervorgehe<sup>3</sup>. Wir haben aber gesehen, dass die Bedeutung „Kirchengebäude“ im Latein mehr als ein Jahrhundert älter ist als Eusebius. MATTEO BARTOLI<sup>4</sup> meint sogar, dass wir auch für das Griechische mit einer Bedeutungsentlehnung, nämlich aus dem Semitischen rechnen müssen. Er gibt zwar die Möglichkeit zu, dass in den drei Sprachen eine parallele, selbständige Bedeutungsentwicklung stattgefunden

---

invece quelli (sc. die Vorbilder von *ecclesia* = „Kirchengebäude“) di Tertulliano“. Als Beispiel nennt er dann Adv. Herm. 1 Kr. 127, 4: *a christianis . . . ad philosophos conversus, de ecclesia in academiam*. Keiner wird mit ihm bezweifeln, dass hier nicht zwei Gebäude, sondern zwei Gedankenkreise einander gegenübergestellt werden. Hiermit können die andern oben angeführten Belegstellen aber nicht als erledigt aufgefasst werden.

<sup>1</sup> MATTEO BARTOLI, *Le tre basiliche di Ragusa*. Dubrovnik II S. 10 ff.

<sup>2</sup> Wortgeschichtliche Miscellen K.Z. XXXIX S. 540 f.

<sup>3</sup> Hist. Eccles. 7, 30.

<sup>4</sup> *Le tre basiliche di Ragusa*. Dubrovnik II S. 13.

hätte; in diesem Falle bliebe das aber eine blosse Hypothese. Solange aber Ort und Zeit der angeblichen Bedeutungsentlehnung nicht näher zu bestimmen sind, bleibt m.E. diese Annahme doch auch eine Hypothese.

Hingegen gibt es, scheint mir, verschiedene Tatsachen, welche eine selbständige Bedeutungsentwicklung im Latein überaus wahrscheinlich machen: erstens spricht hierfür das hohe Alter der fraglichen Bedeutung im Latein und zweitens der Umstand, dass die nahe Verwandtschaft der beiden Begriffe „Versammlung der Christen“ und „Versammlungsgebäude“, auf Grund deren sich die Bedeutungsentwicklung wahrscheinlich vollzogen hat, an verschiedenen Tertullianstellen so deutlich hervortritt, dass wir nicht recht wissen, welche der beiden Bedeutungen den richtigen Sinn der jeweiligen Stelle wiedergibt, sodass wir dort den Vorgang der Bedeutungsentwicklung sozusagen lebendig vor Augen haben.

#### Bei Cyprian.

Bei Cyprian finden wir keine so deutliche Belege für *ecclesia* = „Kirchengebäude“ wie bei Tertullian. Dennoch spricht es von vornherein für sich, dass zur Zeit Cyprians ebenso gut wie zu der des Tertullian das Wort in dieser Bedeutung den Christen geläufig war, zumal die Schriften Cyprians keine andere Ausdrucksweise für diesen Begriff zu bevorzugen scheinen. Wir können wohl annehmen, dass bei Cyprian die Spärlichkeit der Spuren für *ecclesia* im Sinne von „Kirchengebäude“ rein zufällig bedingt ist.

Immerhin finden sich solche Spuren der konkret-lokalen Bedeutung von *ecclesia* an verschiedenen Stellen in dem Corpus der cyprianischen Schriften<sup>1</sup>. So wird die Ver-

<sup>1</sup> Eine von WATSON, Styl. lang. Cypr. S. 270 als Beleg herangezogene Stelle kann aber m.E. nicht als solche gelten. In Ep. 13 richtet Cyprian sich an verschiedene Bekenner, welche sich in gleicher Weise wie er selber in der Verbannung befinden und sagt: *Corroboremus nos exhortationibus mutuis, . . . ut cum pro sua (sc. Domini) misericordia pacem fecerit, . . . novi et paene mutati ad ecclesiam revertamur* (— 13, 6. 508, 17). Ein Gedanke an das Kirchengebäude passt in diesen Zusammenhang nicht hinein; es ist kaum etwas anderes gemeint, als die Rückkehr der Verbannten in die Kirchen g e m e i n d e.

bindung *limen ecclesiae*, welche wir aus dem tertullianischen *De pudicitia* kennen, auch bei Cyprian einige Male ebenfalls im Zusammenhang mit dem Bussverfahren verwendet. Wenn Cyprian z.B. von dem Schismatiker Felicissimus und seinen Anhängern spricht, heisst es: *quia conscientiam suam norunt nec audent venire aut ad ecclesiae limen accedere, sed foris per provinciam pererrant* (Ep. 59, 16. 686, 3). Gleichfalls findet sich die Verbindung in einem Briefe, welcher von Novatian im Namen des römischen Klerus an Cyprian geschrieben wurde; es handelt sich hier um die *lapsi*, die Cyprian im Einklang mit Rom nur nach demütig geleisteter Busse in die Kirchengemeinschaft aufnehmen will; von ihnen wird gesagt: *adeant ad limen ecclesiae sed non utique transilient* (Ep. 30, 6. 554, 16). Die beiden Stellen ergeben einen guten Sinn, wenn man den Ausdruck „die Schwelle der Kirche“ bildlich auffasst. Würde es aber nicht naheliegender sein, die Worte im Lichte der Stellen aus *De pudicitia* des Tertullian wörtlich zu verstehen? Wenn man die bildliche Erklärung beibehalten wollte, so würde die Ausdrucksweise jedenfalls durch die Annahme, dass dem Bilde ein realer Vorgang zu Grunde liege, sehr viel an plastischem Wert gewinnen. Um die Metapher richtig verstehen zu können, muss dann aber die Bedeutung „Kirchengebäude“ den Zeitgenossen Cyprians geläufig gewesen sein.

Das gleiche gilt von der ebenfalls im Zusammenhang mit dem Bussverfahren mehrmals verwendeten Verbindung *pulsare ad ecclesiam*. Von den karthagischen Schismatikern, Anhängern des Fortunatus, wurde z.B. behauptet, die Kirchenbusse sei für die Gefallenen zur Wiedererlangung der Kirchengemeinschaft nicht notwendig: *ne pulsetur ad ecclesiam Christi* (Ep. 59, 13. 682, 18). Ein andermal heisst es von den Anhängern des Fortunatus: *remeant cotidie adque ad ecclesiam pulsant* (Ep. 59, 15. 684, 17); und von den *lapsi* wieder einmal: *ad ecclesiam pulsent, ut recipi illuc possint ubi fuerunt* (Ep. 65, 5. 725, 14). Das Anklopfen an der Kirche ist natürlich nicht wörtlich gemeint, denn an einer anderen Stelle heisst es von den Büssern: *ad*



*ecclesiam lacrimis et gemitu et dolore pulsantibus* (Ep. 68, 1. 744, 10); es sind also ihre Tränen, ihre Seufzer und ihr Schmerz, welche für die reumütigen Sünder an der Pforte der Kirche anklopfen und den Eintritt erbitten. Die Ausdrucksweise *pulsare ad ecclesiam*, welche von SCHRIJNEN—MOHRMANN<sup>1</sup> als eine visuell eingestellte, feste, volkstümlich anmutende Redensart charakterisiert wird, konnte aber nicht entstehen ohne das Anschauungsbild der an den Türen der *ecclesia* d.h. des Kirchengebäudes sich herumdrängenden und um Zutritt bittenden Büsser.

Aehnliches lässt sich schliesslich auch über einen Satz aus der Schrift über die Einheit der katholischen Kirche sagen, wo es heisst: *ut surdi auditum gratiae spiritualis admitterent, aperirent ad Dominum oculos caeci, infirmi aeterna sanitate revalerent, clodi ad ecclesiam currerent, muti claris vocibus et precibus orarent* (Unit. 3. 211, 10). Die Redeweise *ad ecclesiam currere* ist in diesem Zusammenhange natürlich wiederum bildlich zu verstehen; sie fusst aber auch hier auf dem Bilde der zum Kirchengebäude eilenden Leute.

Wir können also ruhig annehmen, dass auch in dem Sprachgebrauch der Zeit Cyprians *ecclesia* in der Bedeutung „Kirchengebäude“ ein geläufiger Ausdruck war. Der regelmässige Gebrauch anderer Ausdrucksweisen zur Bezeichnung des Kirchengebäudes findet denn auch in der Sprache der Schriften Cyprians keine Stütze. Nur an einer Stelle wird vielleicht *dominicum*<sup>2</sup> in diesem Sinne verwendet. Der Text, welcher in der Abhandlung über die guten Werke und Almosen steht, ist aber nicht sehr deutlich. Cyprian richtet sich an die reichen Matronen, welche aufgeputzt in den Zusammenkünften der Christen erscheinen und macht ihnen den Vorwurf: *Ceterum, quae talis es nec*

<sup>1</sup> Stud. Synt. Cypr. I S. 131.

<sup>2</sup> Das Wort ist bekanntlich ein Bedeutungslehnwort und dient zur Wiedergabe des griechischen κυριακόν. Auf der vulgären Form dieses Wortes κυρικόν gehen die germanischen Bezeichnungen für Kirche: Church, Kirche, Kerk usw. zurück. Hierzu A. POMPEN, De oorsprong van het woord Kerk in Donum Natalicium SCHRIJNEN S. 516 ff.

*operari in ecclesia potes: . . . . locuples et dives dominicum celebrare te credis, quae corban omnino non respicis, quae in dominicum sine sacrificio venis* (Op. eleem. 15. 384, 18). Das erste *dominicum* bedeutet natürlich „die eucharistische Feier“, das zweite wahrscheinlich „das Kirchengebäude“<sup>1</sup>. Die Bedeutung findet eine Stütze in einem Satze des pseudocyprianischen *De spectaculis*<sup>2</sup>: *dimissus e dominico et adhuc gerens secum, ut assolet, eucharistiam* (— 5. 8, 11). Obgleich das Wort auch in der lebendigen Umgangssprache gebraucht wurde, wie aus einer volkstümlichen Inschrift aus konstantinischer Zeit hervorgeht<sup>3</sup>, hat es sich doch kaum jemals gegen *ecclesia* richtig durchzusetzen gewusst. In den nachfolgenden Jahrhunderten findet es sich bei den einzelnen Schriftstellern nur sporadisch und dient meistens zur Abwechslung eines anderen Ausdrucks. Der geläufige Terminus war und blieb *ecclesia*, das dementsprechend auch in den meisten romanischen Sprachen weiterlebt.

## II. Katechumenat.

Zu Ende des 2. und zu Anfang des 3. Jahrhs. erscheint in der Kirche das Katechumenat<sup>4</sup>. Für Rom sind Justin

<sup>1</sup> Die Bedeutung „Kirchengebäude“ wird an dieser Stelle auch angenommen von H. LECLERCQ, Dict. arch. chr. s.v. *Dominicum*, 4, 2 Sp. 1385 f. und KOFFMANN, Gesch. Kirchenl. I S. 51.

<sup>2</sup> Nach MONCEAUX, Hist. litt. Afr. chr. II S. 106 aus dem Afrika des 3. Jahrhs.

<sup>3</sup> DIEHL, Inscr. lat. christ. vet. 94A. Hierzu CHR. MOHRMANN, Altchr. Sonderspr. S. 105.

<sup>4</sup> Hierzu P. DE PUNIET, Dict. arch. chr. s.v. *Catéchuménat* 2, 2 Sp. 2579 ff. JULES LEBRETON, in Recherches de science religieuse XXIV (1934) S. 129—164: Développement des institutions ecclésiastiques. P. BATIFFOL, Ét. hist. théol. pos. I S. 25 ff. A. D'ALÈS, Théol. Tert. S. 317 ff. Für die Anfänge des Katechumenats in Rom vergleiche man besonders D. B. CAPPELLE, L'introduction du Catéchuménat à Rome in Recherches de théologie ancienne et médiévale V (1933) S. 129—154. Justin (um 150) ist Zeuge des ursprünglichen Zustandes, als die Vorbereitungen zur Taufe noch ganz einfach und nicht reglementiert waren. Aus den Kanones des Hippolyt (rund 200) gewinnen wir das Bild eines bis in Einzelheiten organisierten Katechumenats.

und Hippolyt die ersten Zeugen dieser Neuordnung, für Karthago Tertullian und Cyprian. Jeder Ungläubige oder Ketzer, welcher der Taufe teilhaftig zu werden wünschte, musste sich einer Vorbereitung unterziehen, deren Dauer und Prüfungen, im Gegensatz zu der Gewohnheit der vorhergehenden Zeiten, durch eine kanonische Gesetzgebung bestimmt waren. Diese strengere Haltung der kirchlichen Obrigkeit gegen die Nichtchristen, welche in die Kirche aufgenommen werden wollten, wurde an erster Stelle durch die schnelle und grosse Verbreitung veranlasst, welche das Christentum nach dem Ende der Verfolgung des Markus Aurelius erfuhr. Hierdurch wurde die früher geübte individuelle Einführung der neuen Mitglieder unter Garantie der älteren Christen, welche die Neulinge persönlich gekannt und bekehrt hatten, unmöglich, und mussten wegen der grossen Anzahl der neu zu Taufenden die Bedingungen der Aufnahme in die Kirche gesetzlich geregelt werden. Verschiedene andere Ursachen haben wahrscheinlich mitgewirkt: so wird die Angst vor einem grossen Abfall in der Verfolgung und die Gefahr der Ketzereien der Kirche Anlass gegeben haben bei der Aufnahme der neuen Mitglieder die nötige Strenge und Vorsicht zu beobachten. Zur gleichen Zeit und in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Aufkommen des Katechumenats zeigt sich in der Kirche die Arkandisziplin, welche im Dienste des Katechumenats stand<sup>1</sup>; man wünschte den Neulingen nicht auf einmal, sondern nur stufenweise je nach dem Masse ihrer Aufnahmefähigkeit die oft schwer zu verstehenden Wahrheiten der neuen Lehre mitzuteilen und daher musste ihnen manches und besonders die Geheimnisse der Eucharistie bis zur Taufe verschleiert bleiben.

---

<sup>1</sup> Hierzu J. SCHRIJNEN, *Leven oude Kerk* S. 40 f. P. BATIFFOL, *Ét. hist. théol. pos.* I S. 3 ff.; besonders S. 29 und S. 32: „Une règle catéchétique, l'arcane est cela, rien que cela, et il est cela partout." JULES LEBRETON, *Développement des institutions ecclésiastiques* in *Recherches de science religieuse* XXIV (1934) S. 129 ff. FUNK, *Theologische Quartalschrift* (1903) S. 69—90; idem, *Abhandlungen und Untersuchungen* I S. 209, III S. 57. A. D'ALÈS, *Théol. Tert.* S. 318.

Bei Tertullian.

Catechumenus, audiens, auditor, doctor, neophytus.

Die Katechumenen wurden ursprünglich mit dem Gräzismus *catechumeni* bezeichnet; das Fremdwort war wohl wie in so vielen anderen Fällen primär und erst später kamen die lateinischen Neubildungen *audientes*, *auditores* u.a. auf <sup>1</sup>.

Tertullian gebraucht *catechumeni* viermal, und zwar zweimal in demselben Kapitel <sup>2</sup>. Daneben gebraucht er in *De paenitentia* viermal die lateinische Neubildung *audientes* und einmal *auditores*. So heisst es z.B.: *An alius est intinctis Christus alius audientibus?* (Paen. 6 O I 655). Oder: *Nemo ergo sibi aduleatur quia inter auditorum tirocinia deputatur, quasi eo etiam nunc sibi delinquere liceat* (— 6 O I 655) <sup>3</sup>. Die beiden Termini *catechumeni* und *audientes* (*auditores*) sind identisch und weisen keine begriffliche Differenzierung auf <sup>4</sup>. Wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, werden auch die *audientes* einfach den Getauften gegenübergestellt. Erst im 4. Jahrh. werden die Katechumenen in zwei Gattungen eingeteilt.

Tertullian hat den betreffenden Begriff noch auf verschiedene andere Weisen wiedergegeben. Es handelt sich hierbei aber nicht um technische Ausdrücke, sondern um okkasionelle Bezeichnungen. So nennt er die Katechumenen einmal *novitioli*; die Stelle steht wiederum in *De paenitentia*: *Quicquid ergo mediocritas nostra ad paenitentiam semel capessendam et perpetuo continendam suggerere conata est, omnes quidem deditos Domino spectat, . . . sed praecipue novitiolis istis imminet, qui cum maxime incipiunt divinis sermonibus aures rigare* cet. (— 6 O I 652). In *De baptismo* spricht er an

<sup>1</sup> Hierzu St. TEEUWEN, Bedeutungsw. S. 17.

<sup>2</sup> Cor. 2 O I 418; Praescr. 41 O II 39 (zweimal); Adv. Marc. 5, 7 Kr. 594, 11. Im letzten Falle wird es von den Katechumenen Marcions gesagt.

<sup>3</sup> Paen. 6 O I 655: *Haec enim prima audientis intinctio est, metus integer*. Ib. S. 656: *Itaque audientes optare intinctionem non praesumere oportet*. — 7 O I 656: *quousque etiam delinquere non oportet audientibus*. Hierzu St. TEEUWEN, Bedeutungswandel S. 121.

<sup>4</sup> Hierzu P. DE PUNIET, Dict. arch. chr. s.v. *Catéchuménat* 2, 2 Sp. 2586. L. BAYARD, Lat. Cypr. S. 182.

einigen Stellen von den Vorbereitungen zur Taufe; an keiner dieser Stellen bezeichnet er aber die Katechumenen mit einem bestimmten Terminus, sondern umschreibt den Begriff mit *eos qui cum maxime formantur* (— 1 R.W. 201, 5), oder *ingressuros baptismum* (— 20 R.W. 217, 17). In *De corona* spricht er von den *aquam adituri* (— 3 O I 421).

Das Verbum *catechizare* wird dreimal von Tertullian gebraucht; an keiner dieser Stellen bezieht es sich aber auf das Katechumenat<sup>1</sup>; seine Bedeutung ist also nicht technisch.

Dem Substantiv *audientes* entspricht das Verbum *audire* für das Anhören des Religionsunterrichtes vor der Taufe. Auch *discere* war geläufig in der Bedeutung „in der christlichen Lehre sein“<sup>2</sup>.

Zur Bezeichnung des Lehrers der Katechumenen findet sich bei Tertullian der spätere Ausdruck *catechista* noch nicht. Statt dessen gebraucht er zur Bezeichnung dieser Lehrer vielleicht das Wort *doctor*. So sagt er einmal: *Quid ergo, si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit, ideo haereses veritatem videbuntur obtinere?* (Praescr. 3 O II 5). Obgleich aus dieser Stelle nicht mit Sicherheit hervorgeht, dass der Terminus mit dem Katechumenat im Zusammenhang stand, kann man dennoch annehmen, dass diese *doctores* bei ihren anderen Betätigungen auch das Katechetenamt versahen<sup>3</sup>; übrigens war ihre Aufgabe eine allgemeinere, nämlich den christlichen Glauben zu entwickeln und zu verteidigen, besonders wenn Glaubensschwierigkeiten die Brüder bedrückten:

<sup>1</sup> Adv. Marc. 4, 29 Kr. 522, 12: *proinde igitur aut et hic iudicem dominum opponit, <ut> et illic catechizat, aut si deum optimum, iam et illum iudicem affirmat, licet nolit haereticus*. Idol. 10 R.W. 40, 24: *Quaere, an idololatriam committat, qui de idolis catechizat*. Cor. 11 O I 444: *ut centurionum fidelissimorum, quem Christus probat et quem Petrus catechizat*.

<sup>2</sup> So St. TEEUWEN, Bedeutungswandel S. 121 f. Er zitiert die Stellen Paen. 7 O I 656: *Hucusque, Christe Domine, de paenitentiae disciplina servis tuis discere vel audire contingat, quousque etiam delinquere non oportet audientibus*. Bapt. 18 R.W. 216, 21: *veniant ergo (sc. parvuli ad baptismum), dum adolescent; veniant dum discunt, dum quo veniant docentur*.

<sup>3</sup> Hierzu K. ADAM, Der Kirchenbegriff Tertullians S. 47 f.

*Est utique frater aliqui doctor gratia scientiae donatus, est aliqui inter exercitatos, conversatus aliqui tecum curiosus, tecum tamen quaerens novissime ignorare te melius sciet* (Praescr. 14 O II 15). An anderen Stellen verwendet er das Wort öfters in noch allgemeinerem Sinne; verschiedene Male spricht er z.B. von den jüdischen *doctores legis* (Adv. Marc. 4, 25 Kr. 507, 10; — 4,27 Kr. 513, 7 und 514, 21; Carne Chr. 7 O II 439). Auch die Apostel und der hl. Geist werden *doctores* genannt (Praescr. 8 O II 11). Paulus heisst mit einem geläufigen Ausdruck *doctor nationum* (Adv. Marc. 5, 1 Kr. 570, 3; Resurr. 23 Kr. 58, 3). Schliesslich spricht er auch einmal von einem *doctor haereticus* (Praescr. 44 O II 42).

Für „Neugetaufte“ kennt Tertullian den Gräzismus *neophyti: Ordinationes eorum* (sc. haereticorum) *temerariae, leves, inconstantes. Nunc neophytos conlocant, nunc saeculo obstrictos* cet. (Praescr. 41 O II 39). Weiter auch noch Adv. Marc. 1, 20 Kr. 315, 24.

#### Bei Cyprian.

Catechumenus, audiens, doctor.

Bei Cyprian finden wir *catechumeni* (*catecumini*) dreimal; einmal in einer der Ueberschriften der Testimonia, weiter einmal in dem Briefe an Iubaianus über die Ketzertaufe und schliesslich in einem der Briefe des römischen Klerus <sup>1</sup>.

*Audientes* wird von ihm in gleicher Bedeutung zweimal gebraucht <sup>2</sup>. Wie bei Tertullian ist es also auch bei ihm unmöglich zu sagen, ob das Fremdwort oder die lateinische Uebersetzung bevorzugt wird. Andere Ausdrücke kennt Cyprian nicht. Nur einmal wird in ähnlicher Bedeutung *veniens* gebraucht, aber nicht zur Bezeichnung eines Katechumenen in gewöhnlichem Sinne, sondern im Zusammen-

<sup>1</sup> Test. 3, 98 Tit. 178, 5: CATECHUMENUM PECCARE IAM NON DEBERE. Ep. 73, 22. 795, 16: Quo in loco quidam . . . catecuminos nobis opponunt. Ep. 8, 3. 488, 2: sed et catecumini adprehensi infirmitate decepti esse non debebunt ut eis subveniatur.

<sup>2</sup> Ep. 18, 2. 524, 14: audientibus etiam, si qui fuerint periculo praeventi et in exitu constituti, vigilantia vestra non desit. Ep. 29. 548, 8: lectores doctorum audientium.

hang mit der Taufe bei den Häretikern: *si autem sanctum spiritum dare non potest, quia foris constitutus cum sancto spiritu non est, nec baptizare venientem potest* (Ep. 70, 3. 769, 16). Der Zusammenhang lässt nicht zu festzustellen, ob das Verbum hier noch seine ursprüngliche Bedeutung „kommen“ hat, oder ob der Sinn des Partizips sich vielmehr verdichtet hat zu dem eines Gattungsnamens. Im letzten Falle könnte man wohl annehmen, dass er hier die Ausdrücke *catechumenus* oder *audiens* absichtlich gemieden habe, weil diesen Termini ein orthodoxer Nebensinn anhaftete<sup>1</sup>.

Das Verbum *catechizare* kommt bei Cyprian nicht vor; vielleicht war es als Gräzismus nicht beliebt. Zwar steht es einmal in seiner Briefsammlung, bezeichnenderweise aber an einer Stelle in dem Briefe Firmilians, welcher unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt wurde und in welchem sich dementsprechend sehr viele Gräzismen finden, für die man die Sprache Cyprians im allgemeinen nicht verantwortlich machen kann. Wir können die Sprache dieses Briefes denn auch nicht auf eine Linie stellen mit der seiner anderen Briefe<sup>2</sup>.

Auch den Gräzismus *catechista* kennt Cyprian nicht; statt dessen begegnet uns an verschiedenen Stellen *doctor*, das bei ihm, im Gegensatz zu Tertullian unzweideutig die Bedeutung „Lehrer der Katechumenen“ hat, wie aus der Verbindung *doctores audientium* hervorgeht: *modo cum presbyteris doctoribus lectores diligenter probaremus, Optatum inter lectores doctorum audientium constituimus* (Ep. 29. 548, 6). Diese Katechumenenlehrer sind also Priester, denen ein *lector* hinzugefügt wird<sup>3</sup>. An einer zweiten Stelle wird

<sup>1</sup> Hiermit könnte man bei Tertullian den Gebrauch von *proselytus* (auch etymologisch) vergleichen. Er verwendet den Ausdruck nur zur Bezeichnung der Heiden, welche sich zum Judentum bekehrten (Adv. Marc. 3, 21 Kr. 413 und 414 passim; Adv. Iud. 1 0 II 701; — 2 0 II 703; — 4 0 II 708). Hierzu BAYARD, Lat. Cypr. S. 182.

<sup>2</sup> Man vergleiche SCHRIJNEN—MOHRMANN, Stud. Synt. Cypr. I S. 2 f.

<sup>3</sup> Hierzu P. BATIFFOL, L'égl. naiss. S. 406. Unrichtig WATSON, Styl. lang. Cypr. S. 263, der annimmt, dass in der letzten Hälfte des Zitats der *lector* selber der *doctor audientium* ist.

von einem *doctor* ohne nähere Umschreibung gesprochen: *neque enim difficile est doctori vera et legitima insinuare ei qui.... ad hoc venit ut discat, ad hoc discit ut vivat* (Ep. 73, 3. 780, 20).

Der Gräzismus *neophytus* für „Neugetaufte“ wird von Cyprian, wie es scheint, gemieden; er findet sich nirgends in seinen Schriften. Statt dessen gebraucht er gelegentlich *novus, novellus, rudis*, welche aber bloss einen umschreibenden Wert haben und kaum als technische Termini beansprucht werden können<sup>1</sup>.

Aus dem angeführten Material lässt sich einerseits ersehen, dass das Katechumenat in der Zeit Tertullians und Cyprians ein regelmässiges Element der kirchlichen Organisation war; die Hauptlinien des Begriffssystems dieser Einrichtung werden ja in der Sprache der beiden Schriftsteller deutlich reflektiert. Andererseits lehrt uns aber die Betrachtung der Terminologie keine näheren Besonderheiten über diese kirchliche Einrichtung. Man könnte kaum etwas anderes erwarten, weil, wie wir zu Beginn dieses Abschnittes sahen, die Einrichtung des Katechumenats zu dieser Zeit noch in den Anfängen stand und somit die Terminologie noch nicht zu voller Entwicklung gelangt sein konnte. Ebenfalls lässt sich aus dem sprachlichen Material nicht auf eine bedeutende Entwicklung in dem Zeitraum zwischen der schriftstellerischen Tätigkeit des Tertullian und der des Cyprian schliessen. Der einzige bedeutende Fortschritt in der Terminologie ist vielleicht, dass wir erst bei Cyprian den *doctor audientium* sicher bezeugt finden. Der Unterschied zwischen beiden ist aber zu gering, um eine Schlussfolgerung zu rechtfertigen. Seine grosse Ausbreitung und weitere innere Entwicklung fand das Katechumenat denn auch erst im 4. Jahrh., unter Einfluss des damaligen Masseneintritts in die Kirche nach dem Kirchenfrieden.

---

<sup>1</sup> Man vergleiche WATSON, Styl. lang. Cypr. S. 263.



### III. Klerus und Laien.

Der Begriff des hierarchischen Gegensatzes zwischen Geistlichen und Laien war der profanen Gesellschaft völlig unbekannt, dem Christentum hingegen war er bereits seit den frühesten Anfängen geläufig<sup>1</sup>. Als daher die neue Religion zu den Lateinern kam, brachte sie diesen Begriff und die entsprechende Terminologie mit sich. Die griechischen Christen hatten die Geistlichkeit mit dem Worte κληρος bezeichnet, die Laien mit λαϊκοί. Die lateinischen Christen haben beide Wörter übernommen; zu gleicher Zeit wurden aber anderseits auch für beide Begriffe bodenständige lateinische Ausdrücke geprägt: die Geistlichkeit nannte man mit einem Ausdruck, der sich aber auf die Dauer nicht behaupten konnte, *ordo*, die Laien dagegen *plebs* und *populus*; später wurde allerdings der Plural *plebes* und *populi* bevorzugt.

#### A. Der Klerus.

Bei Tertullian.

##### 1. Clerus.

Κληρος ist das Los, durch das man etwas gewinnt, weiter das Gewonnene selbst, und da die Aemter häufig durch das Los verteilt wurden, bezeichnet es in manchen Fällen das Amt; endlich dient es zur Bezeichnung der Gruppe derer, die (durch das Los) einen Anteil oder ein Amt erhalten haben; in dieser letzten Bedeutung hat es sich in der Christensprache zur Bezeichnung der Geistlichkeit als technischer Terminus durchgesetzt. Die Bedeutung wird sich anfänglich im engeren Kreise der Kirchensprache<sup>2</sup> gebildet haben,

---

<sup>1</sup> Vgl. H. LECLERCQ, Dict. arch. chr. s.v. *Laiques* 8, 1 Sp. 1053: „Le caractère le plus primitif et le plus essentiel de l'Église chrétienne, après la sainteté est probablement sa hiérarchie. Ces deux aspects se révèlent à nous dès les plus lointaines origines.”

<sup>2</sup> Ueber den Unterschied zwischen Kirchenlatein und Christenlatein vergleiche man J. SCHRIJNEN, *Leven oude Kerk* S. 261 ff., *Charakteristik* S. 26 f. und ST. TEEUWEN, *Bedeutungswandel* S. 8 ff.

sodann aber sehr bald in die allgemeine christliche Sondersprache übergegangen sein.

Es hat indessen ziemlich lange gedauert, bevor das Wort sich in seiner später ausschliesslich üblichen, technischen Bedeutung völlig durchgesetzt hatte. Wie HARNACK<sup>1</sup> bemerkt, ist die Einschränkung auf die kirchlichen Beamten anfänglich noch unsicher von Clemens Alexandrinus<sup>2</sup> und Irenäus<sup>3</sup>, bestimmt erst von Hippolyt<sup>4</sup> und für das Latein gleichzeitig von Tertullian bezeugt. In dem Briefe von Lyon<sup>5</sup> wird noch mehrmals vom κληρος τῶν μαρτύρων gesprochen.

Auch in den Quellen des Christenlateins finden sich vereinzelt Spuren dieser nicht technischen, griechischen Bedeutung, z.B. *cleri eorum non proderunt eis* (Itala, Ier. 12, 13. Hier. in Ier. ad 1. Ep. 51, 1. Die LXX hat κληροί, die Vulg. *hereditatem*). Oder: *si dormiatis inter medios cleros* (Vulg. Ps. 67, 14. Die LXX hat ἀνὰ μέσον τῶν κλήρων. Paul. Nol. Ep. 24, 3: *id est sortes Domini*). Und: *neque ut dominantes in clero sed forma facti gregis ex animo* (1 Petr. 5, 3. Die LXX hat μηδ'ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων)<sup>6</sup>.

In diesen drei Fällen hat das lateinische Wort aber jedesmal eine griechische Vorlage. Es wäre daher kaum richtig, wenn man aus diesem Gebrauch schliessen würde, dass dem Worte nach seiner Entlehnung ins Christenlatein die allgemein griechische Bedeutung „Los, Anteil“ noch angehaftet hätte. Da die lateinischen Christen den Ausdruck nicht aus der griechischen Allgemeinsprache, sondern aus dem christlichen Griechisch übernahmen, wurde er dementsprechend auch nur in der, dieser Sondersprache geläufigsten, christlich-technischen Bedeutung übernommen. Während also

---

<sup>1</sup> Verfassung und Recht der alten Kirche S. 82.

<sup>2</sup> Quis dives 42.

<sup>3</sup> 1, 27, 1; 3, 3, 2 und 4.

<sup>4</sup> Passim οἱ ἐν κλήρῳ .... οἱ λαϊκοί Weiter Philos. 9, 12.

<sup>5</sup> Euseb. 5, 1.

<sup>6</sup> Zu der letzten Stelle vergleiche man A. HARNACK, Verfass. und Recht der alten Kirche S. 81 und FR. KAULEN, Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata S. 102.

den griechischen Christen neben der besonderen christlichen auch noch die allgemeine Bedeutung des Wortes geläufig blieb, übernahmen die lateinischen Christen es nur in der christlich-technischen Bedeutung „die Geistlichkeit“, weil bei ihnen für die allgemeine Bedeutung „Los, Anteil“ kein Bedürfnis nach einem Lehnworte vorlag. Nur die ersten lateinischen Bibelübersetzer werden noch mit der allgemeinen Bedeutung vertraut gewesen sein<sup>1</sup>. In dieser Weise muss der oben verzeichnete allgemeine Gebrauch erklärt werden. Die Verwendung von *clerus* in der ursprünglichen, griechischen Bedeutung „Los“ oder „Anteil“ beruht nicht auf einem, bei den lateinischen Christen allgemein gültigen Sprachgebrauch, sondern auf einer mehr oder weniger individuell und okkasionell bedingten mechanischen Uebernahme aus dem Griechischen<sup>2</sup>.

Wie oben bereits bemerkt wurde, ist Tertullian der erste lateinische Zeuge der in nächster Zeit allgemein geläufigen Bedeutung des Wortes „die Geistlichkeit“. Er gebraucht es aber nicht häufig. In seinen Schriften findet es sich überhaupt nur an zwei Stellen, nämlich: *Quod numquam magis fit, quam cum in persecutione destituitur ecclesia a clero* (Fug. 11 O I 481). Und: *Adeo, inquit, permisit apostolus iterare conubium, ut solos qui sunt in clero monogamiae iugo adstrinxerit* (Monog. 12 O I 781); und *ibid.*: *Unde enim episcopi et clerus? Nonne de omnibus? Si non omnes monogamiae tenentur, unde monogami in clerum? An ordo aliqui seorsum debet institui monogamorum, de quo allectio fiat in clerum? Sed cum extolli-mur.... adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos deo et patri fecit.*

---

<sup>1</sup> Für die späteren Uebersetzer galt dies im allgemeinen wohl nicht mehr. So wird Act. Ap. 1, 17: τὸν κληρὸν τῆς διακονίας mit *sortem ministerii* übersetzt, wahrscheinlich weil der Uebersetzer sich gescheut hat, *clerus* in nicht technischer Bedeutung zu verwenden.

<sup>2</sup> Für diese Erscheinung vergleiche man KOFFMANN, Gesch. Kirchenl. I S. 8 f. und ST. TERUWEN, Bedeutungs-w. S. 32 f.

2. Ordo, ordinatio, ordinare, adlectio, adlegere.

Häufiger als den Gräzismus *clerus* gebraucht Tertullian zur Bezeichnung der Geistlichkeit das echt lateinische *ordo*. Das Wort stammte aus der profanen Amtssprache, war der Allgemeinsprache aber ohne Zweifel auch nicht weniger vertraut; es hiess in der Profansprache „Klasse, Stand“, und wurde besonders häufig in der Verbindung *ordo senatorius* und *ordo equester* verwendet. Im allgemeinen sprach man von dem *ordo magistratum*, womit die ein Obrigkeitsamt innehabenden Bürger gemeint waren, im Gegensatz zu den nicht mit einem höheren Amte bekleideten<sup>1</sup>. Die christliche Gesellschaft kannte einen zwar ähnlichen, aber nicht ganz gleichen Unterschied zwischen den Mitgliedern ihrer Gemeinden. Von den Christen wurden mit dem Kollektivum *ordo* die Ordinierten, d.h. die mit einer kirchlichen Würde bekleideten im Gegensatz zu den Nichtordinierten, d.h. den einfachen Laienmitgliedern der Gemeinde bezeichnet. Dieser Unterschied ist aber im Gegensatz zu der in der profanen Gesellschaft nicht auch sozialer, sondern rein hierarchischer Natur und wird durch die Autorität und Weihengewalt der Kirche zustande gebracht: *Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas, et honor per ordinis consessum sanctificatus* (Cast. 7 OI 747).

Tertullian bezeichnet also mit *ordo* die mit einem kirchlichen Amte Bekleideten, die Ordinierten oder den Klerus im Gegensatz zu den Laien. In dieser Bedeutung wird das Wort aber nur ausnahmsweise absolut gebraucht; in den meisten Fällen wird ein erklärendes Attribut hinzugefügt. Häufig ist *ordo ecclesiae*; z.B.: *Quomodo totum ordinem ecclesiae de monogamis disponit, si non haec disciplina procedit in laicis, ex quibus ecclesiae ordo proficit?* (Monog. 11 O I 778)<sup>2</sup>. Auch *ordo ecclesiasticus* kommt öfter vor: *adleguntur in ordinem ec-*

<sup>1</sup> Z.B. im Plebiscitum Ovinium: *ut censores ex omni ordine optimum quemque iurati in senatum legerent*.

<sup>2</sup> Ebenfalls Monog. 8 O I 773: *monogamum* (sc. Petrum) *praesumo per ecclesiam, quae super illum aedificata omnem gradum ordinis sui* (= „ihres Klerus“) *de monogamis erat collocatura*.

*clesiasticum artifices idolorum* (Idol. 7 R.W. 36, 19). Oder: *Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus* (Cast. 7 O I 747).

Im Plural wird der Ausdruck von ihm auch gebraucht zur Bezeichnung der verschiedenen Gruppen innerhalb der kirchlichen Hierarchie: *Quanti igitur et quantae in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur* (Cast. 13 O I 757).

Einzelne Gruppen werden auch näher umschrieben; so spricht er von dem *ordo sacerdotalis*, welcher nicht nur die Bischöfe, sondern auch die Presbyter umfasst: *unius matrimonii esse oportere qui alleguntur in ordinem sacerdotalem* (Cast. 7 OI 747). Auch die Witwen bilden eine besondere Gruppe: *viduam adlegi in ordinem nisi univiram non concedat* (Uxor. 1, 7 OI 680).

In uneigentlichem Sinne spricht er einmal von einem *ordo monogamorum*; die Behauptung seiner Gegner, der Apostel habe nur die Mitglieder des Klerus zu einer einmaligen Ehe verpflichten wollen, beantwortet er mit den Worten: Aber woher sollen denn die monogamischen Kleriker genommen werden, wenn das Volk, aus dem sie berufen werden sollen, nicht monogamisch ist? Und dann folgt die sarkastische Frage: *An ordo aliqui seorsum debet institui monogamorum, de quo allectio fiat in clerum?* (Monog. 12 OI 781).

Der Bedeutung von *ordo* bei Tertullian entspricht sein Gebrauch des Ausdrucks *ordinatio*. Wie TEEUWEN<sup>1</sup> bemerkt, wurde dieses Wort von den nachklassischen Iuriconsulti gebraucht für „die Bestellung zu einem Amte“; in der Christensprache erhielt es dementsprechend die Bedeutung „die Ordination der Priester, die Priesterweihe“. So sagt Tertullian z.B. von den Häretikern: *Ordinationes eorum temerariae* (Praescr. 41 O II 39). Auch das Verbum *ordinare* wird in diesem Begriffssystem verwendet z.B.: *per sacerdotem de monogamia ordinatum* (Cast. 11 OI 753); oder: *De ecclesiasticis ordinibus agebatur, quales ordinari oporteret* (Monog. 12 OI 781)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Bedeutungsw. S. 70.

<sup>2</sup> So auch Praescr. 32 O II 30. Von den Aposteln wird es gesagt Apol. 21, 23 M. 91, 5: *Dehinc ordinatis eis* (sc. discipulis) *ad officium praedicandi per orbem, circumfusa nube in caelum est ereptus* (sc. Christus).

Häufiger als die Gruppe *ordinatio, ordinare* wurden aber von Tertullian für die Aufnahme in den Klerus die ebenfalls aus der Rechtssprache entlehnten Termini *adlectio* und *adlegere* gebraucht, welche allerdings auch öfters in allgemeinerem Sinne von ihm für „die Auserwählung der Apostel“ und „die Berufung der Heiden zum Christentum“ verwendet wurden<sup>1</sup>; sie wurden daher niemals technisch und es ist nicht notwendig hier näher auf ihren Gebrauch einzugehen; wir werden sehen, dass sie bereits bei Cyprian völlig durch *ordinatio* und *ordinare* verdrungen sind, welche sich in der Folgezeit als einzig gültige technische Ausdrücke für „die Aufnahme in den Klerus“ durchgesetzt haben.

### 3. Honor.

Schliesslich gebraucht Tertullian einmal, ähnlich wie *clerus* und *ordo*, den Ausdruck *honor* in kollektivem Sinne zur Bezeichnung der kirchlichen Obrigkeit: *ne vel ipse honor aliquid sibi ad licentiam quasi de privilegio loci blandiatur* (Monog. 12 OI 782). Ein andres Mal bezeichnet das Wort den abstrakten Begriff der kirchlichen Hierarchie: *Dandi (sc. baptismum) quidem habet ius summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem, quo salvo salva pax est* (Bapt. 17 OI 635). An einer dritten Stelle endlich hat das Wort die konkrete Bedeutung „(kirchliche) Würdestelle“: *Praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti* (Apol. 39, 4 M. 131, 11).

### Bei Cyprian.

#### 1. Clerus, clericus.

Während der Gräzismus *clerus* in den Schriften Tertullians nur spärlich vertreten war, tritt er uns in dem Corpus der cyprianischen Schriften als regelmässig und einzig<sup>2</sup> ge-

<sup>1</sup> Hierzu ausführlich St. TEEUWEN, Bedeutungs- u. S. 70.

<sup>2</sup> Allgemeine Ausdrücke wie *praepositi, duces, pastores* usw., welche sich auch bei Tertullian finden, können hier ausser Betracht bleiben, weil sie niemals technisch geworden sind.

brauchter Ausdruck zur Bezeichnung der Geistlichkeit entgegen. Ich kann darauf verzichten Beispiele für diesen Gebrauch anzuführen, weil man diese auf fast jeder Seite der Schriften Cyprians und namentlich in den Briefen in Hülle und Fülle findet; auch ist an der Bedeutung des Ausdrucks nichts Bemerkenswerthes hervorzuheben; er dient als Kollektivum einfach zur Bezeichnung der Geistlichkeit. Umgekehrt ist *ordo* in dieser Bedeutung augenscheinlich verschwunden. Nicht der lateinische Uebersetzungsversuch, sondern der Gräzismus hat also, wie öfters, im Kampfe um die technische Geltung den Sieg davongetragen.

Wie geläufig *clerus* zu der Zeit Cyprians geworden war, zeigt sich u.a. darin, dass es das Derivat *clericus* zeugte. Einerseits wurde dieser Ausdruck als Adjektiv im Sinne von „den Klerus betreffend“ verwendet; in dieser Weise spricht Cyprian von dem *clericum ministerium*, die *epistula clerica*, und *clerica ordinatio*<sup>1</sup>; Das Adjektivum hat in diesen Verbindungen jedesmal genetivische Bedeutung<sup>2</sup>. Andererseits gebraucht er das Wort auch substantivisch, vorzüglich im Plural zur Bezeichnung der Mitglieder des Klerus. So heisst es: *ne quis de clericis et Dei ministris tutorem vel curatorem testamento suo constituat* (Ep. 1, 1. 465, 9); oder: *circa personam clericorum* (— 1, 2. 467, 8); und: *et quoniam oportuit me per clericos scribere* (— 29. 547, 16). In der Folgezeit findet das Wort sich regelmässig als Substantiv in den literarischen Quellen des Christenlateins<sup>3</sup>, während hingegen der adjektivische Gebrauch augenscheinlich im Boden der Christensprache keine Wurzel gefasst hat und auf seine Anfänge bei Cyprian beschränkt geblieben ist<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Ep. 1, 1. 465, 10: *singuli divino sacerdotio honorati et in clerico ministerio constituti*. Ep. 9, 2. 489, 17: *perquam etenim grave est, si epistulae clericae veritas mendacio aliquo et fraude corrupta est*. Ep. 1, 1. 466, 10: *qui in ecclesia Domini ordinatione clerica promoventur*. Ep. 38, 1. 579, 17: *In ordinationibus clericis, fratres carissimi, solemus vos ante consulere*.

<sup>2</sup> Hierzu SCHRIJNEN—MOHRMANN, Synt. Cypr. I S. 89.

<sup>3</sup> CHR. MOHRMANN, Altchr. Sonderspr. S. 95 f.

<sup>4</sup> Vgl. Thes. ling. lat. s.v.

2. *Ordo, ordinatio, ordinare, facere, constituere, cooptare.*

Wie bereits angedeutet wurde, kennt Cyprian den Ausdruck *ordo* zur Bezeichnung der Geistlichkeit in kollektivem Sinne nicht mehr. Die einzige in Betracht kommende Stelle wäre vielleicht: *quod et nunc facere oportet Dei sacerdotes praecepta divina servantes, ut si in aliquo nutaverit et vacillaverit veritas, et ad originem dominicam et ad euangelicam adque apostolicam traditionem revertamur et inde surgat actus nostri ratio unde et ordo et origo surrexit* (Ep. 74, 10. 808, 13). Die Stelle ist aber m.E. sehr unbestimmt und der Sinn geht kaum über die allgemeine Bedeutung „Ordnung“ hinaus. Die Verdrängung des lateinischen Ausdrucks durch den Gräzismus *clerus* lässt sich nicht an letzter Stelle dadurch erklären, dass es zu schwierig war, *ordo* aus seinem profanen Gefühlskreis loszulösen; das Wort hatte ja technischen Wert in der römischen Amtssprache; dadurch wurde es dem Gräzismus, welcher von diesen hindernden Umständen nicht gehemmt wurde, sehr erleichtert, sich das Uebergewicht zu sichern.

Umgekehrt haben sich die Ableitungen *ordinatio* und *ordinare* als Ausdrücke zur Bezeichnung der Aufnahme in den Klerus dauernd durchzusetzen gewusst. *Adlectio* und *adlegere*, welche wiederum in der profanen Amtssprache als älter berechtigt waren<sup>1</sup>, sind durch die Ableitungen von *ordo* völlig verdrungen und finden sich in den cyprianischen Schriften bereits nicht mehr. *Ordinatio* und *ordinare* hingegen haben bei ihm bereits ausgesprochen technischen Wert. *Ordinatio* wird nicht nur häufig von der Bischofsweihe gesagt, wie z.B.: *episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit ut ecclesia super episcopos constituatur* (Ep. 33, 1. 566, 10)<sup>2</sup>, sondern bezeichnet auch regelmässig die Aufnahme der anderen Klerusmitglieder. So sagt er z.B. ganz im allgemeinen: *In ordinationibus clericis* (Ep. 38, 1. 579, 17); oder: *nec hoc in*

<sup>1</sup> Vgl. Sr. TEEUWEN, Bedeutungs- u. S. 70.

<sup>2</sup> So auch Ep. 45, 2. 600, 17: *episcopatus tui ordinationem singulorum auribus intimavimus*. Oder: Ep. 61, 3. 696, 26: *quis episcopus eius unus divina ordinatione delectus*. Und passim.



*episcoporum tantum et sacerdotum, sed et in diaconorum ordinationibus observasse apostolos animadvertimus* (Ep. 67, 4. 738, 20) <sup>1</sup>.

Das Wort hatte sich zu dieser Zeit bereits so fest in das Begriffssystem der orthodoxen Klerusweihe eingenistet, dass Cyprian es nicht ohne Hinzufügung eines pejorativen Attributs von der Klerusweihe der Häretiker verwendet. So sagt er einmal: *apud haereticos a pseudoepiscopis et antichristis contra Christi dispositionem profana ordinatione promoti* (Ep. 72, 2. 776, 17); und ein andres Mal im Zusammenhang mit der Bischofsernennung Novatians: *illicitae et contra ecclesiam catholicam factae ordinationis pravitate commoti* (Ep. 44, 1. 597, 13).

In gleicher Weise hat das Verbum *ordinare* für das Sprachgefühl Cyprians und seiner Zeit strikt technischen Wert und wird niemals in ungünstiger Bedeutung gebraucht, sondern bezeichnet immer den Akt der Klerusweihe in der orthodoxen Kirche. Die Beispiele dieses Gebrauchs sind häufig <sup>2</sup>. Besonders bemerkenswert ist aber ein Text aus den *Sententiae episcoporum*, wo Novatus von Thamogade sagt: *omnes schismaticos et haereticos qui ad ecclesiam conversi sunt baptizavi, sed et eos qui ordinati videbantur laicos recepi* (— 4. 438, 8). Interessant ist die Verbindung mit *videri*; der Sinn ist etwa dieser: „diejenigen, welche g e s e t z l i c h geweiht zu sein s c h i e n e n, aber es in Wirklichkeit nicht waren“. *Ordinare* hat hier also bestimmt einen orthodox technischen Nebensinn. Die Stelle ist charakteristisch für den Sprachgebrauch dieser Zeit.

Neben *ordinare* gebraucht Cyprian gelegentlich *facere* und *constituere*. So heisst es: *episcopo semel facto et... conprobato alium constitui nullo modo posse* (Ep. 44, 3. 599, 4); und: *ne-*

---

<sup>1</sup> Vgl. noch Ep. 1, 1. 466, 10: *qui in ecclesia Domini ordinatione dominica promoventur*.

<sup>2</sup> Ep. 38, 2. 581, 4: *hunc igitur, fratres dilectissimi, a me et a collegis qui praesentes aderant ordinatum sciatis*; Ep. 66, 1. 727, 5: *tu existimes sacerdotes Dei sine conscientia eius in ecclesia ordinari*; Ep. 68, 2. 745, 10: *episcopo Cornelio... de Dei iudicio et cleri ac plebis suffragio ordinato*.

*cesse fuit novos aliquos constituere* (Ep. 29. 548, 2) <sup>1</sup>. Diese Ausdrücke haben aber nicht die technische Bedeutung „weihen“, sondern die allgemeinere „ernennen, einsetzen“; sie haben daher nicht den Wert technischer Termini, sind infolgedessen nicht auf die Klerusweihe der orthodoxen Kirche beschränkt, sondern können auch von der „Weihe“ der Häretiker gesagt werden. Dies ist z.B. der Fall, wenn er von Novatian sagt: *qui istic adversus ecclesiam diaconum fecerat, illic episcopum fecit* (Ep. 52, 2. 618, 18); und an anderer Stelle heisst es von den Häretikern im allgemeinen: *qui se praepositos sine ulla ordinationis lege constituunt* (Cath. eccl. un. 10. 218, 25) <sup>2</sup>.

Auch *creare* gebraucht er in dieser Bedeutung: *cumque iam pridem . . . ordinati sint episcopi in aetate antiqui, . . . ille* (sc. Novatianus) *super eos creare alios pseudoepiscopos audeat* (Ep. 55, 24. 642, 19); und in gleicher Weise wird *cooptare* verwendet: *hi quinque cum paucis vel sacrificatis vel male sibi consciis Fortunatum sibi pseudoepiscopum cooptarunt* (Ep. 59, 10. 678, 7).

### 3. H o n o r.

*Honor* wird niemals von Cyprian im Gegensatz zu Tertulian als Kollektivum zur Bezeichnung der Geistlichkeit verwendet, sondern es heisst immer abstrakt „kirchliche Würde“, wie z.B.: *hoc erant utique et ceteri apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis* (Cath. eccl. unit. 4. 213, 2); oder konkret „kirchliche Würdestelle“: *Dominus noster . . . episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in euangelio loquitur et dicit Petro: „Ego tibi dico quia tu es Petrus, et super istam petram aedificabo ecclesiam meam* (Ep. 33, 1. 566, 2) <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Facere* findet sich noch in dieser Bedeutung Ep. 3, 3. 471, 20; — 55, 8. 629, 4; — 55, 24. 642, 11. *Constituere* Ep. 43, 3. 592, 22; — 59, 14. 684, 1; — 67, 6. 741, 6. Ebenfalls in dem Briefe von Celerinus Ep. 21, 3. 531, 22; und in dem des römischen Klerus Ep. 30, 5. 553, 7.

<sup>2</sup> Für *facere* findet man weitere Beispiele für diesen Gebrauch Ep. 46, 1. 604, 12; — 44, 1. 597, 12; — 55, 24. 642, 11; — 59, 5. 672, 21; — 59, 11. 678, 19. Für *constituere* Ep. 44, 3. 599, 6; — 52, 2. 618, 13.

<sup>3</sup> Vgl. noch Ep. 67, 6. 741, 9; — 72, 1. 776, 24.

Wenn wir das Ergebnis unserer Untersuchung jetzt zusammenfassen, ersehen wir, dass sich zur Bezeichnung der Geistlichkeit in kollektivem Sinne der Gräzismus *clerus* seit Tertullian unter Verdrängung der lateinischen Ausdrücke *ordo* und *honor* als ausschliesslicher Terminus technicus behauptet hat; gleichzeitig haben sich von den Wörtern zur Bezeichnung der Aufnahme in den Klerus *ordinatio* und *ordinare* unter Verdrängung von *adlectio* und *adlegere* als technische Ausdrücke durchgesetzt. Die von Cyprian bevorzugten Termini sind diejenigen, welche in der Folgezeit immer technischen Wert behalten haben. Während das Sprachbild Tertullians keine geringe Verwirrung zeigte, herrscht bei Cyprian Klarheit und Ordnung. Diese Entwicklung zu grösserer Vollkommenheit ist charakteristisch für den Ausbau sowohl der begrifflichen wie der sprachlichen Verhältnisse dieser Gärungsperiode.

---

## B. Die Laien.

Bei Tertullian.

1. Laici.

Wie das Christenlatein sich zur Bezeichnung der Geistlichkeit für den Gräzismus *clerus* entschieden hat, so hat es auch gleich zu Anfang den Begriff der Laien mit dem aus dem Griechischen entlehnten Ausdruck *laici* bezeichnet. Auch hier wurde wiederum mit der Sache zu gleicher Zeit der Ausdruck übernommen <sup>1</sup>.

*Laici* heissen im Gegensatz zum Klerus oder den Ordinierten die „zu dem Volke gehörenden, gemeinen Mitglieder der Gemeinde“. Der Gegensatz wird geschaffen und begründet durch den kirchlichen Weiheakt. Hierdurch werden die „Ordinierten“ aus dem „Volke“ herausgehoben und bilden eine besonders begnadete Gruppe. Der Gegensatz ist also nicht sozialer, sondern hierarchischer Natur und kann nicht

---

<sup>1</sup> Hierzu CHR. MOHRMANN, Altchr. Sonderspr. S. 120.

mit dem Standesunterschied der profanen Gesellschaft auf eine Linie gestellt werden. Der Begriff eines Standesunterschiedes zwischen Geistlichen und Laien ist dem christlichen Gedankengange immer fremd gewesen <sup>1</sup>.

Die Bezeichnung *laici* kommt im Christenlatein seit Tertullian vor, sei es im kollektiven Singular mit pluralischer Bedeutung wie: *Sed cum ipsi auctores, id est ipsi diaconi et presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intellegere poterit, qua ratione dictum: Fugite de civitate in civitatem* (Fug. 11 OI 480), oder, wie gewöhnlich im Plural: *presbyteri, qui de laicis alleguntur* (Cast. 7 OI 748) <sup>2</sup>.

## 2. Plebs.

Das Christenlatein hat aber auch gelegentlich andere Ausdrücke zur Bezeichnung der Laien verwendet.

a. *Plebs* wurde von Tertullian mehrmals in christlicher Bedeutung gebraucht. Es sind mir drei Stellen bekannt, an denen es bei ihm zur Bezeichnung der Christengemeinde dient. Wenn er für ein allgemeines Gebot der einmaligen Ehe eintritt, heisst es: *oportebat igitur omnem communis disciplinae formam sua fronte proponi, . . . quo magis sciret plebs eum ordinem sibi observandum qui faceret praepositos* (Monog. 12. OI 781). In der Abhandlung über das Fasten sagt er: *bene autem, quod et episcopi universae plebi mandare ieiunia adsolent* (Ieiun. 13 R.W. 291, 27). Schliesslich erzählt er einmal, wie eine Prophetin, die öfter während des Gottesdienstes in Ekstase geriet, gewohnt sei, nach Ablauf der liturgischen

---

<sup>1</sup> So J. SCHRIJNEN, *Le latin chrétien devenu langue commune* in R.E.L. 12, 1 (1934) S. 112. In dieser Weise müssen wir auch die Worte Tertullians erklären, wenn er sagt: *Hoc sentire et facere omnem servum dei oportet, etiam minoris loci, ut maioris fieri possit, si quem gradum in persecutionis tolerantia ascenderit* (Fug. 11 O I 480). Die Ausdrücke *servus maioris* und *minoris loci* beziehen sich nicht auf einen Standesunterschied, sondern auf die hierarchische Stellung der Gemeindemitglieder. Es wäre daher falsch mit K. ADAM (Der Kirchenbegriff Tertull. S. 60 und S. 97) im Zusammenhang mit dieser Stelle von einem „höheren“ und „niederen Stand“ zu reden.

<sup>2</sup> Vgl. Cast. 7 O I 748 passim, sowohl im kollektiven Singular wie im Plural. Weiter Fug. 11 OI 480; Bapt. 17 R.W. 214, 29 und 215, 2; Praescr. 41 O II 39; Monog. 11 OI 778; — 12 O I 782.

Feier ihre Visionen zu erzählen: *post transacta sollemnia dimissa plebe . . . inter cetera, inquit, ostensa est mihi anima corporaliter* (Anim. 9 R.W. 310, 27). Zur Erklärung dieses christlichen Gebrauchs von *plebs* ist, wie SCHRIJNEN—MOHRMANN dargetan haben, von der profanen neutralen Bedeutung „Volk“ auszugehen, welche *plebs* in der Profansprache öfter neben dem allerdings häufiger in dieser Bedeutung gebrauchten *populus* aufweist<sup>1</sup>.

b. Daneben gebraucht Tertullian *plebs* einmal in speziellem Sinne zur Bezeichnung der Laien; diesmal steht das Wort im Gegensatz zu *ordo*, das, wie wir sahen, bei ihm die Geistlichkeit bezeichnet: *Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas, et honor per ordinis consensum sanctificatus* (Cast. 7 OI 747). Die Bedeutung muss aus dem vorher verzeichneten, dem Tertullian augenscheinlich mehr geläufigen allgemeineren Sinne „Gemeinde“ erklärt werden. Durch die *auctoritas*, d.h. durch die Ordinationsgewalt der Kirche werden einzelne Mitglieder aus dem allgemeinen Volke (*plebs*) herausgehoben und auf eine höhere hierarchische Rangstufe gestellt; ihnen gegenüber bezeichnet man die ordentlichen Gemeindemitglieder, d.h. die Laien mit dem allgemeinen *plebs*<sup>2</sup>. Es ist also nicht richtig, zur Erklärung dieses Sprachgebrauchs von der Bedeutung „niederes Volk“ auszugehen und der Bedeutungsentwicklung des Wortes den Gedanken eines sozialen Gegensatzes oder Standesunterschieds zwischen den Begriffen *ordo* und *plebs* zu Grunde zu legen<sup>3</sup>; denn abgesehen davon dass, wie wir vorher sahen, ein ähnlicher Standesunterschied der christlichen Gesellschaft von vornherein unbekannt war, findet diese Erklärung in dem Sprachgebrauch Tertullians, bei dem das Wort zum ersten Mal im Christenlatein vorkommt, keine Stütze; bei ihm wird *plebs* nur einmal in der Bedeutung

<sup>1</sup> SCHRIJNEN—MOHRMANN, Synt. Cypr. I S. 59 f.

<sup>2</sup> Die Bedeutungsentwicklung weicht im Wesen nicht ab von der des griechischen λαϊκοί (aus λαός).

<sup>3</sup> So LÖFSTEDT, Syntactica II S. 469 f. Man vergleiche die Widerlegung von SCHRIJNEN, Le latin chrétien devenu langue commune in R.E.L. 12, 1 (1934) S. 112 und SCHRIJNEN—MOHRMANN, Synt. Cypr. I S. 59 f.

„Laien“ gebraucht, während es dreimal im allgemeinen Sinne „Volk der Christengemeinde“ verwendet wird, also keinen ausdrücklichen Gegensatz zu den Geistlichen in sich schliesst.

### 3. P o p u l u s.

a. *Populus* findet sich in den Schriften Tertullians viel häufiger als *plebs*. Es war ein echter Bibelausdruck und wurde in der Itala fast immer zur Uebersetzung des griechischen λαός <sup>1</sup> gebraucht. Vorzüglich bezeichnete es das Volk κατ'ἐξοχήν, das Volk Gottes oder das jüdische Volk. So spricht Tertullian von dem *populus Iudaicus* (Fug. 13 OI 489).

Beachtenswert hierbei ist, dass, wenn Tertullian von dem jüdischen Volke redet, er fast niemals das Prädikat *Iudaicus* hinzufügt. So sagt er z.B.: *haec est aqua, quae de comite petra populo defluebat* (Bapt. 9 R.W. 208, 16); oder: *in nullo magis procuratam audimus dei clementiam quam in abstinentia populi* (Ieiun. 7 R.W. 281, 29); und: *quid de ipso populo retexam, totiens delictorum indulgentia restituto?* (Adv. Marc. 4, 10 Kr. 445, 20). In dieser speziellen Bedeutung wird das Wort an mindestens 10 Stellen in den Schriften Tertullians verwendet <sup>2</sup>. Es hatte augenscheinlich aus der Bibelsprache des A.T. einen einigermaßen technischen Wert mit herübergebracht.

dem antikest  
trennung von  
"Juden" anbeding.

Der Bibel entstammte auch die Redeweise *duo populi*, womit das jüdische und das christliche Volk gemeint sind nach dem Spruch aus dem Buche Genesis: *Duae gentes in utero tuo sunt et duo populi de ventre tuo dividuntur* (Gen. 25, 23. Tert. Adv. Iud. 1 O II 702), was von Tertullian folgenderweise erklärt wird: *quod ex utero Rebeckae duo populi et duae gentes essent processurae, utique Iudaeorum, id est Israelis, et gentium, id est nostrae* (ibid); und an anderer Stelle:

<sup>1</sup> H. VON SODEN, Das lat. N.T. in Afr. S. 190.

<sup>2</sup> Ausser den vorher verzeichneten Stellen vergleiche man noch: Bapt 9 R.W. 208, 7; — 20 R.W. 218, 3; Pud. 6 R.W. 229, 8 und 20; Adv. Marc. 3, 19 Kr. 409, 6; — 5, 7 Kr. 596, 10; Paen. 2 OI 645; Ieiun. 16 R.W. 294, 27.

*duos enim populos in duobus filiis collocant, Iudaicum maiorem, Christianum minorem* (Pud. 8 R.W. 234, 9).

b. Neben dem Judentum galt also die Christenheit als Volk Gottes, und daher wandten auch die Christen den Ausdruck *populus* (*Dei*) auf sich an<sup>1</sup>; vorzugsweise nannten sie sich in einer bei den frühen Christen beliebten Redeweise „das zweite“ oder „das spätere Volk“<sup>2</sup>. So sagt Tertullian: *Nam quia Iesus Christus secundum populum, quod sumus nos, nationes in saeculo desertae commorantes antea, introducturus erat in terram repromissionis* (Adv. Iud. 9 O II 724); und: *nam circa Iacob, qui quidem posterioris et praelatoris populi figura est, id est nostri, prima promissio caelestis est roris, secunda terrenae opimitatis* (Adv. Marc. 3, 24 Kr. 420, 23). Wie man aus diesem Texte sieht, nannten sie sich auch *noster populus*. So auch noch: *Noster vero populus minor, id est posterior, relictis idolis, . . . ad eundem deum conversus est a quo Israel. . . . abscesserat* (Adv. Iud. 1 OII 702).

Aus dem häufigen Gebrauch von *populus* in der Bedeutung „Volk Gottes“ erklärt sich leicht die anfangs in Afrika übliche Bevorzugung dieses Ausdrucks zur Bezeichnung des Volkes der g a n z e n Kirche. Das ist z.B. der Sinn der Verbindung *ecclesiae populus*, wenn es bei Tertullian heisst: *sed ovis proprie Christianus et grex domini ecclesiae populus et pastor bonus Christus* (Pud. 7 R.W. 231, 6). Während also in der Sprache der Schriften Tertullians, und wie wir noch sehen werden in Afrika überhaupt, *plebs* zur Bezeichnung der Bevölkerung der einzelnen Christengemeinden bevorzugt wurde, gebraucht man meist (aber nicht ausnahmslos) *populus*, wenn von dem Volke der Gesamtkirche die Rede ist. Hiermit ergibt sich anfänglich für Afrika nicht ein Gegensatz, sondern eine Differenzierung zwischen diesen beiden

---

<sup>1</sup> Vgl.: *Et ideo nos, qui non populus dei retro, facti sumus populus eius accipiendo novam legem, supra dictam, et novam circumcisionem ante praedictam* (Adv. Iud. 3. O II 707).

<sup>2</sup> Noch beliebter war vielleicht die Bezeichnung „neues Volk“ oder „drittes Geschlecht“ (neben den Juden einerseits und den Heiden anderseits). Hierzu das Kapitel: Die Botschaft von dem neuen Volk und dem dritten Geschlecht in A. HARNACK, Mission und Ausbr. I S. 206—234.

Ausdrücken. Die Bedeutungskreise dieser Wörter greifen in den Schriften Tertullians und Cyprians teilweise in einander über, sind anderseits aber nicht identisch.

c. So war die Differenzierung zwischen den beiden Ausdrücken nicht so stark, dass das Sprachgefühl dieser Zeit sich gescheut hätte, die Bezeichnung *populus* gelegentlich in gleicher Weise wie *plebs*, ungefähr in der Bedeutung „die Laien“ neben dem Begriff der geistlichen Obrigkeit zu verwenden; allerdings ist mir nur eine Stelle solcher Art in den Schriften Tertullians bekannt und hier scheint die Wahl des Wortes auch noch durch den Zusammenhang bedingt zu sein. In der Abhandlung über das Fasten richtet Tertullian sich gegen die Psychiker mit den Worten: *ille certe deus cui nec populus incontinens gulae placuit, nec sacerdos nec prophetes. manent adhuc monumenta concupiscentiae, ubi sepultus est populus carnis avidissimus usque ad choleram ortyometras cruditando* (Ieiun. 16 R.W. 294, 26). Hier bedeutet das Wort natürlich, wie fast immer bei ihm, „Volk der Juden“. Wenn er dann aber aus dem alten Bunde noch mehrere Beispiele angeführt hat, um zu zeigen, dass der Herr die Völlerei immer grausam bestraft habe, zieht er die Schlussfolgerung: *haec erunt exempla et populo et episcopis etiam spiritualibus, si quam incontinentiam gulae admiserint* (— ib. R.W. 295, 12). Der Gebrauch ist hier aber zweifellos durch den biblischen Zusammenhang und die Erinnerung an die entsprechende Verwendung im Anfang des Kapitels bedingt. Obendrein bezieht *populus* sich hier nicht auf eine Einzelgemeinde, sondern auf die Christenheit überhaupt. Dennoch ersieht man hieraus, wie auch bei *populus*, in ähnlicher Weise wie bei *plebs*, ein Gegensatz zu der geistlichen Obrigkeit möglich war.

Bei Cyprian.

1. Laici.

Zur Bezeichnung der Laien findet sich, wie bei Tertullian, so auch bei Cyprian der Gräzismus *laici*, welcher auch hier wiederum sowohl im Singular wie im Plural vorkommt. So



heisst es: *admissus est Trofimus ut laicus communicet* (Ep. 55, 11. 632, 6); und: *viderint laici hoc quomodo curent. sacerdotibus labor maior incumbit* (Ep. 59, 13. 682, 6); oder: *audituri ab eo quid imperatores super christianorum laicorum et episcoporum nomine mandaverint* (Ep. 81. 841, 18) <sup>1</sup>. Obgleich der Ausdruck zu dieser Zeit bereits ganz technisch zu sein scheint und seine Verwendung nichts Bemerkenswerthes aufweist, ist er dennoch bei Cyprian verhältnismässig selten. Wie wir noch sehen werden, gebraucht dieser zur Bezeichnung der Laienmitglieder der Gemeinde besonders gern den kollektiven Singular *plebs*, welcher in Afrika überhaupt in dieser Bedeutung bereits damals technischen Wert hatte.

## 2. Plebs.

Um den Gebrauch von *plebs* in den Schriften Cyprians richtig zu verstehen, ist es notwendig den ganzen Bedeutungskreis dieses Ausdrucks etwas genauer ins Auge zu fassen.

a. *Plebs* kann bei Cyprian ein Verhältnis zu Gott ausdrücken; es bezeichnet dann das gesamte Christenvolk. Tertulian bot für diesen Gebrauch keine Belege. Der Ausdruck wird in diesen Fällen verbunden mit dem Genetiv *Dei* oder *Christi* (*sua, eius*). So heisst es: *Contra eiusmodi clamat Dominus, ab his refrenat et revocat errantem plebem suam* (Cath. eccl. un. 11. 219, 5). Und weiter: *ponat unusquisque ante oculos suos diabolum cum servis suis id est cum populo perditionis ac mortis in medium prosilire, plebem Christi praesente et iudicante ipso comparationis examine provocare* (Op. eleem. 22. 390, 3) <sup>2</sup>. Die Stelle ist be-

<sup>1</sup> Der Singular findet sich z.B. noch: Ep. 52, 1. 616, 15; — 67, 6. 740, 17. Der Plural: Ep. 65, 3. 724, 17; — 72, 2. 776, 22. In den Sent. episc., 4. 438, 9. In den Briefen aus Rom Ep. 30, 5. 553, 12 (— 55, 5. 627, 6); — 31, 6. 562, 13.

<sup>2</sup> Weitere Beispiele: Dom. or. 30. 289, 9: *Dominus volens scilicet plebem suam vivere*; Zel. liv. 12. 427, 1: *Meminisse debemus, quo vocabulo Christus plebem suam appellet*. Cath. eccl. un. 23. 231, 7: *unus Deus est et Christus unus et una ecclesia eius et fides una et plebs una*.

zeichnend; das Volk des Teufels wird mit *populus* angedeutet, das Volk Christi aber mit *plebs*, obgleich dem Cyprian sonst, wie wir noch sehen werden, grade die Verbindung *populus Christi* gar nicht ungeläufig war. Der Ausdruck *plebs* hatte aber überhaupt, (nicht speziell in dieser Verbindung) in der afrikanischen Kirche mehr technischen Wert als *populus*<sup>1</sup> und konnte daher nicht zur Bezeichnung des Teufelsvolkes verwendet werden.

Einmal begegnet uns die Verbindung *credentium plebs: quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur et credentium plebs ei in quem credidit copulatur et iungitur* (Ep. 63, 13. 711, 14). Auch hier bezieht *plebs* sich nicht auf das Volk einer Einzelgemeinde, sondern es wird ganz im allgemeinen gesagt. Das Wort wurde ohne Zweifel zur Abwechslung des vorhergehenden *populus* gewählt.

Aber auch ohne Hinzufügung einer näheren Bestimmung bezeichnet *plebs* das ganze Christenvolk: *An ad hoc . . . depnenda est catholicae ecclesiae dignitas et plebis intus positae fidelis adque incorrupta maiestas . . . ut iudicare velle se dicant de ecclesiae praeposito extra ecclesiam constituti* (Ep. 59, 18. 687, 16). Und: *ecclesiam, id est plebem in ecclesia constitutam* (Ep. 63, 13. 711, 18).

Die Bedeutung „Christenvolk im allgemeinen“ war dem Cyprian also nicht ungeläufig. Ich habe im Ganzen 8 deutliche Belege für diesen Gebrauch in seinen Schriften verzeichnet.

b. *Plebs* drückt aber auch ein Verhältnis zum Bischof aus. Die Bedeutung ist dann „Gemeinde“. Dieser Sinn ist bei Cyprian weitaus der häufigste; ich habe nicht minder als 33 Stellen für diesen Gebrauch notiert. Am deutlichsten tritt die Bedeutung in der Verbindung *plebs nostra* hervor, womit der Bischof „sein Volk“ oder „seine Gemeinde“ bezeichnet: *in praesumptione et audacia sua pertinaciter perstiterunt, decipientes quosdam ex plebe nostra, quibus nos omni utilitate consultum cupimus* (Ep. 34, 1. 569, 2); oder: *ego plebis nostrae et quietem novi pariter et timorem* (Ep. 17, 2. 522, 16); und:

---

<sup>1</sup> Vgl. SCHRIJNEN—MOHRMANN, Synt. Cypr. I S. 58.

*de plebe ista nostra quae apud nos est* (Ep. 66, 7. 732,1). So schreibt Cyprian auch dem Cornelius in Hinsicht auf sich selber: *quando episcopus in locum defuncti substituitur . . . collegis omnibus fideliter iunctus, plebis suae in episcopatu quadriennio iam probatus* (Ep. 59, 6. 673, 8).

Wie der Bischof von seiner Gemeinde spricht, so spricht die Gemeinde (*plebs*) auch von ihrem Bischof. Das innige Band zwischen Bischof und Gemeinde äussert sich dadurch, dass die Gemeinde sich an der Bischofswahl beteiligt; bei dieser Gelegenheit ist sie durch den Umstand, dass sie die Kandidaten für das hohe Amt genau kennt, durchaus imstande, sich die richtige Person zu wählen; andererseits hat sie aber auch die Pflicht, die Haltung ihres Bischofs abzulehnen, wenn dieser den göttlichen und kirchlichen Vorschriften zuwider handelt: *ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem cui praepositus ordinatur episcopi eiusdem provinciae proximi quique conveniant et episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit* (Ep. 67, 5. 739, 9; vgl. — ib. 4. 738, 4 und 13); und: *Nec sibi plebs blandiatur quasi immunis esse a contagio delicti possit cum sacerdote peccatore communicans et ad iniustum adque illicitum praepositi sui episcopatum consensum suum commodans* (Ep. 67, 3. 737, 5; vgl. — ib. 737, 20) <sup>1</sup>.

Die Bedeutung „Gesamtgemeinde“, welche wir bei Tertullian ebenfalls am häufigsten vorfinden, war also dem

---

<sup>1</sup> Auch in den Ueberschriften der Briefe finden sich mehrere Belege für diese Bedeutung von *plebs*. Ep. 17. 521, 2: CYPRIANUS FRATRIBUS IN PLEBE CONSISTENIBUS S.; — 43. 590, 10: CYPRIANUS PLEBI UNIVERSAE S.; — 58. 656, 6: CYPRIANUS PLEBI THIBARAE CONSISTENTI S.; — 65. 721, 13: CYPRIANUS EPICTETO FRATRI ET PLEBI ASSURAS CONSISTENTI S. Hierzu noch einige zutreffende Beispiele aus den Briefen. Ep. 52, 1. 616, 15: *instruere ceteros coepimus Euaristum de episcopo iam nec laicum remansisse, cathedrae et plebis extorrem*. — 58, 1. 656, 12: *ut . . . diu a plebe cui de divina indulgentia praesumus abesse non detur facultas*. — 60, 2. 692, 14: *plebem sacerdotibus in periculo iungi*. — 61, 1. 695, 18: *plebi regendae rector redderetur*. — 81. 841, 8: *plebem universam praepositi praesentis confessione clarificare*. Weiter: Dom. or. 31. 289, 16; Ep. 34, 4. 570, 20; — 59, 15. 685, 14 und 17; — 60, 5. 694, 24; — 61, 2. 696, 17; — 64, 1. 717, 14; — 66, 5. 730, 10 und 22; — 66, 8. 733, 4; — 67, 2. 736, 24.

Christenlatein von Anfang an am geläufigsten; hierauf wird denn auch grösstenteils die ganze christliche Bedeutungs-entwicklung von *plebs* beruhen.

Wie man aus den angeführten Texten sehen kann, wird das Verhältnis „Gemeinde — Bischof“ sehr oft wiedergegeben mit *plebs — praepositus*; im Zusammenhang hiermit ist besonders eine Stelle hervorzuheben: *ecce iam sex annis nec fraternitas habuerit episcopum nec plebs praepositum nec grex pastorem* (Ep. 66, 5. 730, 9). *Plebs* und *praepositus* bilden also gewissermassen ein Paar; die Wahl von *praepositus* zur Bezeichnung des Bischofs sagt uns, dass die alten Christen sich das Verhältnis zwischen den beiden Begriffen als das eines *V o r g e s e t z t e n* zu dem von ihm geführten Volke dachten. Nicht ein sozialer, sondern ein hierarchischer Unterschied liegt dem Verhältnis der beiden Begriffe zugrunde.

c. Schliesslich kann *plebs* nicht nur ein Verhältnis zum Bischof allein, sondern zum ganzen Klerus ausdrücken. In dieser Bedeutung dient es als Kollektivum zur Bezeichnung der Laienmitglieder der Gemeinde. Während Tertullian nur einen Beleg für diesen Gebrauch bot, ist er bei Cyprian, obgleich weniger häufig als der vorher behandelte, doch sehr regelmässig vertreten; ich verzeichnete den Ausdruck 19 mal bei ihm in dieser Bedeutung; er verwendet ihn häufiger als den Gräzismus *laici*.

Wie bereits vorher bemerkt wurde, muss der Sinn aus der oben behandelten Bedeutung erklärt werden. Nicht anders wie das Verhältnis zwischen dem Bischof und seiner Gemeinde als das eines Vorgesetzten (*praepositus*) zu seinem Volke (*plebs*) gefühlt wurde, wird auch die Beziehung zwischen Klerus und Laien gelegentlich mit dem Plural *praepositi* = „Vorgesetzte“ und dem kollektiven Singular *plebs* = „Untertanen“ oder „Laien“ wiedergegeben: *Primo igitur in loco, frater carissime, et praepositis et plebi nihil aliud elaborandum est quam ut qui Deum timemus cum omni observatione disciplinae divina praecepta teneamus* (Ep. 4, 2. 473, 17) <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Mit *praepositi* wird u.a. auf den — ib. 1. 473, 4 genannten Diakon hingedeutet. Vgl. auch — ib. 3. 475, 15 die Verbindung *praepositos et diaconos*, wo die Ausdrücke fast synonymisch nebeneinander stehen.

Auch hier handelt es sich wiederum um ein hierarchisches, nicht um ein soziales Verhältnis.

Wir sagten schon, dass *plebs* von Cyprian regelmässig in dieser Bedeutung verwendet wurde. So heisst es in einem der Briefe an den karthagischen Klerus in Bezug auf die Frage der *lapsi*: *hoc enim et verecundiae et disciplinae et vitae ipsi omnium nostrum convenit, ut praepositi cum clero convenientes praesente etiam stantium plebe, . . . disponere omnia consilii communis religione possimus* (Ep. 19, 2. 526, 4) <sup>1</sup>. Hier werden also die drei Gruppen, Bischöfe, andere Klerusmitglieder und Laien deutlich von einander geschieden aufgezählt. Ebenfalls sagt er ein andermal: *factus est autem Cornelius episcopus de Dei et Christi eius iudicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio, de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum collegio* (Ep. 55, 8. 629, 21). An einer anderen Stelle wiederum nennt er die ganze Bruderschaft *fraternitas*, die Teile aber bilden der Klerus und die Laien: *merito illos revertentes summo ut scribitis gaudio et clerus et plebs fraternitas omnis exceptit* (Ep. 51, 1. 615, 7) <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Es ist interessant, hiermit den Wortlaut zweier korrespondierenden Stellen in Briefen aus Rom zu vergleichen. In einem vom römischen Klerus, wahrscheinlich durch die Hand Novatians, an Cyprian geschriebenen Briefe heisst es: *quamquam nobis in tam ingenti negotio placeat, quod et tu ipse tractasti prius ecclesiae pacem sustinendam, deinde sic conlatione consiliorum cum episcopis presbyteris diaconis confessoribus pariter ac stantibus laicis facta lapsorum tractare rationem* (Ep. 30, 5. 553, 9). Und in dem Briefe der Presbyter Moyses, Maximus und anderer Bekenner, wo es sich gleichfalls um die Frage der Wiederaufnahme der *lapsi* handelt: *consultis omnibus episcopis presbyteris diaconibus confessoribus et ipsis stantibus laicis* (Ep. 31, 6. 562, 12). Man wird bemerkt haben, dass in den Briefen aus Rom beide Male *laici*, nicht *plebs* zur Bezeichnung der Laien gebraucht wurde. Augenscheinlich war *plebs* nur in Afrika in dieser Bedeutung Terminus technicus; wir kommen hierauf später zurück.

<sup>2</sup> Einige andere Beispiele: Cath. eccl. un. 17. 226, 2: *an esse sibi cum Christo videtur . . . qui se a cleri eius et plebis societate secernit*. Ep. 15, 4. 516, 1: *De hoc et ad clerum et ad plebem litteras feci*. — 25. 538, 16: *quas* (sc. epistulas) *ad clerum et ad plebem et ad martyres quoque et confessores feci*. — 62, 4. 700, 17: *quae istic in ecclesia cui de Domini indulgentia praesumus cleri et plebis apud nos consistentis collatione collecta sunt*. Auch im Vorwort der Sent. episc.

Besonders deutlich tritt dieser Sinn in den Ueberschriften der Briefe hervor, wo Klerus und Laien häufig neben einander erwähnt werden; z.B.: CYPRIANUS PRESBYTERIS ET DIACONIBUS ET PLEBI FURNIS CONSISTENTIBUS S. (Ep. 1. 465, 2); oder: CYPRIANUS PRESBYTERIS ET DIACONIS ET PLEBI UNIVERSAE FRATRIBUS S. (Ep. 39. 581, 16) <sup>1</sup>.

Schliesslich muss bemerkt werden, dass, wie SCHRIJNEN—MOHRMANN <sup>2</sup> dargetan haben, der Ausdruck *plebs*, im Gegensatz zur später im Christenlatein üblichen Praxis, zur Bezeichnung der Christengemeinde oder der Laien bei Cyprian noch nicht pluralisch verwendet wird. In der Ueberschrift der Ep. 67: CYPRIANUS . . . . FELICI PRESBYTERO ET PLEBIBUS CONSISTENTIBUS AD LEGIONEM ET ASTURICAE (735, 9) wird auf zwei Christengemeinden hingezielt.

### 3. P o p u l u s.

Wie ist das Verhältnis zwischen *plebs* und *populus* in den Schriften Cyprians und wird der letztere Ausdruck von ihm auch zur Bezeichnung der Laien verwendet? Für die Antwort ist es wiederum notwendig, den ganzen Bedeutungsumfang von *populus* genauer zu untersuchen.

a. Wie wir gesehen haben, bezeichnete *populus* bei Tertullian häufig im absoluten Gebrauch das Volk der Juden. Cyprian kennt diese Bedeutung auch, obgleich er sie weniger häufig bietet als sein Vorgänger. So heisst es bei ihm: *quia Goliath interfecto et ope ac dignatione divina tanto hoste deleto populus admirans in laudes David praedicationis suffragio prosiliit, Saul simultatis adque insectationis furias de livore concepit. et ne longe faciam singulos recensendo, pereuntis semel populi adtendamus interitum. Iudaei nonne inde perierunt, dum Christo malunt invidere quam credere?* (Zel. liv. 5. 422, 12).

---

435, 5: *Cum in unum Cartaginem convenissent.... episcopi plurimi .... cum presbyteris et diaconibus, praesentibus etiam plebis maxima parte .... Cyprianus dixit.* Weiter: Ep. 5, 2. 479, 18; — 14, 4. 512, 19; — 45, 2. 600, 16; — 45, 4. 603, 11; — 59, 19. 689, 13; — 63, 16. 714, 10; — 68, 2. 745, 11.

<sup>1</sup> Weiter: Ep. 38. 579, 15; — 40. 585, 8; — 67. 735, 9; — 81. 841, 2.

<sup>2</sup> Synt. Cypr. I S. 57 f.

Auch verwendet er in gleicher Weise wie Tertullian den Ausdruck *duo populi* in einer der Ueberschriften der Testimonia: QUOD DUO POPULI PRAEDICTI SUNT, MAIOR ET MINOR, ID EST VETUS IUDAEORUM ET NOVUS, QUI ESSET EX NOBIS FUTURUS (Test. 1, 19. 51, 20; vgl. Gen. 25, 23).

b. Am häufigsten verwendet Cyprian *populus* zur Bezeichnung dieses jüngeren oder zweiten Volkes, d.h. des Volkes der Christen. Ich habe im ganzen 20 Beispiele für diesen Gebrauch bei ihm verzeichnet. In dieser Bedeutung kommt *populus* in verschiedenen Verbindungen vor. Erstens wird es verbunden mit dem Genetiv *Dei* oder *Christi* (*suus, eius*): *cum post occasum saeculi huius et mundi ante tribunal Christi populus eius adstiterit* (Laps. 17. 250, 1); oder: *contra unanimum et concordem Dei populum . . . pugnasse* (Ep. 72, 2. 777, 13) <sup>1</sup>. Auch wird es öfter mit dem Genetiv *ecclesiae* zusammengestellt: *praeparans* (sc. Dominus) *adque corroborans ecclesiae suae populum ad omnem tolerantiam futurorum* (Mort. 2. 297, 19) <sup>2</sup>. Besonders hervorzuheben ist die Verbindung *credentium* oder *fidelium populus*. Wenn er über die ersten Christen spricht, heisst es: *sic sub apostolis fides viguit, sic primus credentium populus Christi mandata servavit* (Laps. 35. 263, 9); oder: *Cogitemus . . . quid sub apostolis fecerit credentium populus* (Op. eleem. 25. 393, 9). Aber auch wenn er über die Christen seiner Zeit redet, gebraucht er diese Bezeichnung: *videns ille* (sc. diabolus) *idola derelicta et per nimium credentium populum sedes suas et templa deserta* (Cath. eccl. un. 3. 211, 13) <sup>3</sup>. Die alten Christen nennt er im Gegensatz zu den Neubekehrten aus dem Heidentum *vetus fidelium populus* (Mort. 15. 306, 25).

Auch mit *populus noster* wird das Volk der Christen mehr-

<sup>1</sup> Weiter: Cath. eccl. un. 7. 216, 9: *Christi populus non potest scindi*. Op. eleem. 26. 394, 4: *cum populum suum Dominus coeperit recensere*. Ep. 66, 8. 732, 14: *Dominus populi sui protector*.

<sup>2</sup> Weiter: Bon. pat. 24. 414, 24: *Hunc* (sc. Dominum) *expectemus . . . iudicem et vindicem nostrum ecclesiae suae populum*. Ep. 66, 8. 732, 12: *quando omnis ecclesiae populus et collectus sit et adunatus*.

<sup>3</sup> So auch noch Op. eleem. 7. 378, 20: *Dominus . . . vivificans credentium populum*.

mals bezeichnet: (*tunica Christi*) *individua, copulata, conexa ostendit populi nostri qui Christum induimus concordiam cohaerentem* (Cath. eccl. un. 7. 216, 11) <sup>1</sup>. Dann kann aber auch jedes präzisierende Attribut fehlen und das Wort ganz selbständig in dieser Bedeutung verwendet werden: *quando oramus, non pro uno sed pro populo toto oramus, quia totus populus unum sumus* (Dom. or. 8. 271, 10); oder: *ut . . . consentientis populi corpus unum gremio suo gaudens mater includat* (Cath. eccl. un. 23. 230, 15).

Schliesslich ist hier noch eine letzte Stelle anzureihen. Zur Erklärung von Apoc. 17, 15 sagt Cyprian: *Nam quia nos omnes portabat Christus qui et peccata nostra portabat, videmus in aqua populum intellegi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. quando autem in calice vino aqua miscetur Christo populus adunatur et credentium plebs ei in quem credidit copulatur et iungitur* (Ep. 63, 13. 711, 12). *Populus* bezeichnet hier wiederum das ganze Kirchenvolk; die Verbindung *credentium plebs*, welche sonst bei Cyprian nicht vorkommt, wurde von ihm aus stilistischen Gründen gewählt, um mit dem vorher zweimal gebrauchten *populus* abzuwechseln, obgleich sonst immer *credentium populus* erscheint <sup>2</sup>.

Aus dem Vorhergehenden lässt sich also ersehen, dass Cyprian zur Bezeichnung des ganzen Christenvolkes den Ausdruck *populus* weitaus bevorzugt. Hierin stimmt er mit dem Sprachgebrauch Tertullians überein.

---

<sup>1</sup> Weiter: Ad Demetr. 17. 363, 1: *nimius et copiosus noster populus*. Ep. 58, 4. 659, 13: *Nec quisquam, fratres dilectissimi, cum populum nostrum fugari conspexerit metu persecutionis et spargi conturbetur, quod collectam fraternitatem non videat nec tractantes episcopos audeat*.

<sup>2</sup> Ich kann daher nicht ganz der Erklärung SCHRIJNEN—MOHRMANN'S (Synt. Cypr. I S. 58) zustimmen, welche meinen, *plebs* sei hier, als der dem Cyprian am meisten geläufige Terminus, zum Ersatz von *populus* verwendet worden. *Plebs* war zwar der technischere Ausdruck in der afrikanischen Kirche, aber, wie wir gesehen haben, nur zur Bezeichnung des Volkes der Einzelgemeinde; hier handelt es sich aber um das Volk der Christen im allgemeinen, wofür Cyprian *populus* bevorzugt, besonders in der Verbindung *credentium populus*. Ein besserer Beleg für die Auffassung, dass *plebs* der technischere Ausdruck war, bietet m.E. die Stelle Ep. 67, 4. 738, 10, welche unten (S. 68) zitiert wird.



c. Zur Bezeichnung des Volkes der einzelnen Christengemeinden wird *populus* von Cyprian erwartungsgemäss nicht häufig verwendet; wie wir gezeigt haben, war *plebs* hierfür der vorherrschende Ausdruck. Für *populus* sind mir nur 4 Stellen in dieser Bedeutung bekannt. So heisst es z.B. in der Schrift Ad Fortunatum: *Quid autem potius aut maius curae nostrae ac sollicitudini congruit quam commissum nobis divinitus populum . . . adversus diaboli tela . . . exhortationibus adsiduis praeparare* (— 2. 317, 14). Ein andermal heisst es in einem der Briefe: *coram omni synagoga iubet Deus constitui sacerdotem, id est instruit et ostendit ordinationes sacerdotales non nisi sub populi adsistentis conscientia fieri oportere, ut plebe praesente vel detegantur malorum crimina vel bonorum merita praedicentur* (Ep. 67, 4. 738, 10) <sup>1</sup>. Die Stelle ist bezeichnend; Cyprian gebraucht *populus* zwar zur Bezeichnung der Gemeinde, ersetzt es aber im nächsten Teil des Satzes durch das in diesem Sinne mehr technische *plebs* <sup>2</sup>.

d. Nachdem wir den Gebrauch von *populus* bei Cyprian so weit verfolgt haben, wundert es uns nicht, dass er den Ausdruck zur Bezeichnung der Laien fast nicht gebraucht. Auch hierin stimmt er also mit Tertullian hinsichtlich des Sprachgebrauches überein. Bei Cyprian ist mir nur eine Stelle bekannt, wo *populus* neben dem *episcopus* und den *presbyteri* genannt wird, sodass man es hier vielleicht mit

<sup>1</sup> Hierzu vergleiche man noch Ep. 59, 5. 672, 5, wo Cyprian sagt: *nemo post divinum iudicium, post populi suffragium, post coepiscoporum consensum, iudicem se non iam episcopus sed Deo faceret*; und — ib. 6. 673, 8: *quando episcopus in locum defuncti substituitur, quando populi universi suffragio in pace deligitur*.

<sup>2</sup> Als Beweisgrund des technischeren Wertes von *plebs* kann man auch die Tatsache anführen, dass in den Ueberschriften der Briefe, wo man durchaus einen technischen Ausdruck erwarten darf, immer *plebs*, niemals *populus* gebraucht wird. Auch wird *plebs* von ihm niemals in profaner oder ungünstiger Bedeutung verwendet, während umgekehrt *populus* in der Verbindung *populus perditionis ac mortis* als das Volk des Teufels der *plebs Christi* gegenübergestellt wird (Op. elem. 22. 390, 5), und in den Briefen zweimal zur Bezeichnung der profanen Bevölkerung auftritt: *illic auditum esse cum miraculo circumstantis populi, hic cum gaudio fraternitatis audiri* (Ep. 38, 2. 581, 3; vgl. — 20, 1. 527, 9).

„Laien“ wiedergeben könnte: *ut ad confundendos haereticos et retundendos ostenderet Dominus, quae esset ecclesia, quis episcopus eius unus divina ordinatione delectus, qui cum episcopo presbyteri sacerdotali honore coniuncti, quis adunatus et verus Christi populus dominici gregis caritate conexus* (Ep. 61, 3. 696, 24). Die Stelle hat aber keine grosse Beweiskraft, weil die Wahl von *populus* hier durch den Gedanken „Volk Gottes“ (*Christi populus*) veranlasst sein kann.

Während also in der afrikanischen Kirche *plebs* der geläufige und technische Ausdruck zur Bezeichnung des Volkes der Christengemeinde, beziehungsweise der Laien war und *populus* in dieser Weise nur spärlich verwendet wurde, bietet sich in der römischen Kirche, wie SCHRIJNEN—MOHRMANN<sup>1</sup> dargetan haben, gerade das umgekehrte Bild. Denn in den Briefen aus Rom, welche in dem Corpus der cyprianischen Schriften auf uns gekommen sind, wird *populus* dreimal in der Bedeutung „Gemeinde“, beziehungsweise „Laien“ verwendet, während *plebs* nur einmal zur Bezeichnung des Volkes einer Christengemeinde gebraucht wird. In Ep. 49, dem ersten Briefe, welcher von dem römischen Bischof Cornelius an Cyprian gerichtet wurde, erzählt dieser die Vorgänge bei der Rückkehr der abtrünnigen Bekenner Urbanus und Sidonius und des Priesterbekenners Maximus in den Schoß der orthodoxen Kirche. Cornelius hatte das Presbyterium zusammengerufen, an dem auch fünf fremde Bischöfe, welche sich an dem Tage zufällig in Rom befanden, teilnahmen. Nachdem die abtrünnigen Bekenner vor der Versammlung des Presbyteriums ihren Fehltritt demütig bekannt und um Wiederaufnahme in die Kirche gebeten hatten, sollte der ganze Vorgang der Sache auch dem Volke öffentlich bekannt gemacht werden: *quod erat consequens, omnis his actus populo fuerat insinuandus, ut et ipsos viderent in ecclesia constitutos quos errantes et palabundos tam diu viderant et dolebant* (Ep. 49, 2. 611, 1). Dann erzählt er weiter den Ausgang des Prozesses: *quapropter Maximum presbyterum locum suum agnoscere iussimus. ceteris cum ingenti populi suf-*

<sup>1</sup> Synt. Cypr. I S. 58 f.

*fragio omnia ante gesta remisimus Deo omnipotenti, in cuius potestate sunt omnia reservata* (— ib. 612, 2). Den Bericht dieser Vorgänge habe er Cyprian ohne Verzug übersenden wollen, damit dieser, sofort, gleichsam als wäre er persönlich bei den Vorgängen in Rom zugegen gewesen, mit dem römischen Bischof Gott Lob und Dank spenden könne für die glückliche Lösung dieser Schwierigkeiten: *ut nulla procrastinatione habita velut praesens in isto clero et in isto populi coetu nobiscum pariter Deo omnipotenti et Christo Domino nostro gratias ageres* (— ib. 3. 612, 7). Im letzten Texte steht *populus* neben *clerus*, bezeichnet also zweifellos die Laien; aber auch an den zwei vorhergehenden Stellen wird die Bedeutung keine andere sein, da *populus* auch hier in Gedanken dem im Presbyterium versammelten Klerus gegenübergestellt wird.

Im folgenden Briefe Ep. 50, gleichfalls von der Hand des Cornelius, wird die Gemeinde (nicht speziell die Laien) einmal mit *plebs* bezeichnet: *Euaristum vero cum auctore schismatis fuisse et successorem plebi cui antea praefuerat Zetum in locum eius episcopum esse constitutum* (— 50. 613, 13).

Soweit das allerdings nicht zahlreiche Material eine Schlussfolgerung zu ziehen gestattet, ersehen wir also, dass in Rom im Gegensatz zu Karthago nicht *plebs*<sup>1</sup>, sondern *populus* der geläufige Ausdruck zur Bezeichnung der Gemeinde und der Laien war.

Wenn wir das Ergebnis unserer Untersuchung über *plebs* und *populus* jetzt kurz zusammenfassen, ergibt sich das folgende Resultat: *plebs* wurde von Tertullian fast immer zur Bezeichnung des ganzen Volkes der einzelnen Christengemeinde gebraucht; nur einmal stand es neben dem Begriff des Klerus und bezeichnete demgemäss ausdrücklich die

---

<sup>1</sup> Als Beweis dafür, dass *plebs* in Rom wahrscheinlich nicht sehr geläufig war, kann hier auch nochmals auf die beiden Stellen aus dem Briefe des römischen Klerus (Ep. 30, 5. 553, 12) und dem der römischen Bekenner (Ep. 31, 6. 562, 13) hingewiesen werden, wo, wie wir oben (S. 64 N. 1) sahen, die Laien mit *laici* bezeichnet wurden, während Cyprian sie in der gleichlautenden Formel (Ep. 19, 2. 526, 6) mit *plebs* bezeichnet hatte.

Laien. Bei Cyprian wurde *plebs* in gleicher Weise in der Mehrzahl der Fälle zur Bezeichnung des ganzen Volkes der einzelnen Gemeinden verwendet und drückte in dieser Weise ein Verhältnis zum Bischof als Vorgesetzten dieses Volkes aus; daneben bezeichnete es bei ihm auch regelmässig, obgleich weniger häufig, die Laien, wenn sie neben dem Klerus genannt wurden; endlich wurde es von ihm auch, aber nur selten, gebraucht, um das Volk der ganzen Christenheit anzudeuten.

*Populus* wurde von Tertullian häufig selbständig verwendet, um das Volk der Juden zu benennen; anschliessend stand es für das ganze Volk der Christen; die Bedeutung fand teilweise ihren Ausgangspunkt darin, dass die Christen sich als das „zweite“ oder „spätere Volk Gottes“ mit dem Ausdruck *secundus* oder *posterior populus* bezeichneten. *Populus* wurde von Tertullian nicht zur Bezeichnung der Bevölkerung einer einzelnen Christengemeinde gebraucht. Bei Cyprian wurde *populus* ebenfalls in der weitaus grössten Mehrzahl der Fälle gebraucht, um das ganze Volk der Christen anzudeuten; daneben bezeichnete es aber auch gelegentlich die Bevölkerung einer Einzelgemeinde beziehungsweise die Laienmitglieder der Gemeinde. Während in der afrikanischen Kirche diese Bedeutung nur vereinzelt vorkam (weil *plebs* für diesen Begriff technischer Ausdruck war), war sie in Rom augenscheinlich geläufig.

Die Meinung LÖFSTEDTS, die christliche Bedeutung von *plebs* sei aus dem profanen Gebrauch zur Bezeichnung des niederen Volkes zu erklären und beruhe auf einem Standesunterschied zwischen dem Klerus und den Laien innerhalb der Christengemeinden, findet daher in dem Ergebnis dieser Untersuchung keine Stütze. Denn erstens wird *plebs* von Anfang an in der Mehrzahl der Fälle nicht zur Bezeichnung der Laien im Gegensatz zum Klerus verwendet, sondern zur Bezeichnung der ganzen Bevölkerung der Christengemeinde; zweitens greifen die Bedeutungskreise von *plebs* und *populus*, das niemals in der Bedeutung „niederes Volk“ gebraucht wurde, auch in den Quellen aus Afrika in einander über, sodass der christliche Bedeutungs-

umfang dieser Ausdrücke teilweise identisch war; und drittens wurde in Rom eben *populus* zur Bezeichnung des Volkes der Christengemeinde und der Laien bevorzugt.

Mit SCHRIJNEN—MOHRMANN wird denn auch zur Erklärung der christlichen Bedeutung dieser Ausdrücke, wie im Laufe dieser Untersuchung hervorgehoben wurde, von der neutralen Bedeutung „Volk“ auszugehen sein<sup>1</sup>.

---

#### IV. Bischöfe, Priester und andere Mitglieder des Klerus.

##### A. Bischöfe und Priester.

###### 1. *Episcopus* und *presbyter*.

Das griechische Wort *ἐπίσκοπος* = „Aufseher“ kommt zwar im profanen Latein in der Rechtssprache<sup>2</sup> vereinzelt vor, ist hier aber kaum jemals zu allgemeiner Geltung gelangt. Einmal begegnet es uns bei Charisius, Dig. 50, 4, 18, 17: *episcopi qui praesunt pani et ceteris venalibus rebus, quae civitatum populis ad cotidianum victum usui sunt, personalibus muneribus funguntur*, und ein andres Mal in einer Inschrift C.I.L. V 7914 C: *Memnio Macrino q(aestori) <II> vir(o), Massil(iae) <II> vir(o) q(uin)q(uennali) agonothetae episcopo Nicaensium amici*.

Sehr häufig hingegen ist das Wort im Christenlatein, wo es bereits von den frühesten Anfängen an regelmässig gebraucht wurde. Sehr wahrscheinlich wurde es von den lateinischen Christen nicht aus dem Profanlatein, sondern auf direktem Wege zugleich mit der Einrichtung aus der griechi-

---

<sup>1</sup> Für Afrika als die Heimat des christlichen Gebrauchs von *plebs* vergleiche man noch A. SCHIAFFINI, Per la storia di „Parochia“ e „Plebs“, besonders S. 18. Für die Erklärung des christlichen Gebrauchs des Wortes unterstreicht er aber m.E. zu sehr den Gegensatz zwischen *ordo* und *plebs*, welcher in seiner eigentlichen Form schliesslich nur an der einen Tertulianstelle Cast. 7 01 747 bezeugt ist.

<sup>2</sup> Hierzu DIRKSEN, Man. s.v.

schen Christensprache übernommen <sup>1</sup>. Anfänglich war die Bedeutung aber noch nicht auf den, später ausschliesslich üblichen, technischen Sinn beschränkt; bei der Uebernahme haftete dem Worte noch die allgemeine Bedeutung „Aufseher“ an und in diesem Sinne wurde es, wie aus mehreren Itala-Stellen hervorgeht, auch von den lateinischen Christen zeitweilig verwendet <sup>2</sup>. Die technische Bedeutung „Bischof“ setzte sich aber allmählich als einzige durch.

In gleicher Weise wurde auch *presbyter* aus der griechischen Christensprache übernommen; es scheint im Gegensatz zu *episcopus* nicht im Profanlatein vorzukommen, sondern ist ausschliesslich auf den christlichen Wortschatz beschränkt. Wenn es einige Male bei profanen Autoren, so einmal in den Script. Hist. Aug. und weiter zweimal bei Ammianus erscheint, wurde es in diesen Fällen von Heiden in christlicher Bedeutung verwendet und war ihnen also nur aus der Christensprache bekannt, woraus sich ersehen lässt, wie sehr der Terminus damals zu allgemeiner Geltung gelangt war <sup>3</sup>. Anfänglich haftete dem Worte auch nach seiner Uebernahme in das christliche Latein eine mehr allgemeine Bedeutung an als nachher, wo es nur als Terminus technicus = „Priester“ gebraucht wurde. In den Itala-Texten kommt es an verschiedenen alttestamentlichen Stellen vor und bedeutet dann „die Aeltesten“. Dem Hieronymus war diese

<sup>1</sup> Hierzu CHR. MOHRMANN, Altchr. Sonderspr. S. 108.

<sup>2</sup> Man vergleiche CHR. MOHRMANN, Altchr. Sonderspr. S. 108 f. Vgl.: Is. 60, 17 (Iren. 4, 26, 5): *et dabo principes tuos in pace et episcopos tuos in iustitia*. LXX: τοὺς ἐπισκόπους σου. Vulg. *praepositos tuos*. Man vergleiche Clem. ad Cor. 42: *praeponom episcopos eorum in iustitia et ministros eorum in fide*. Beachtenswert sind auch die Stellen, an denen es von Gott gesagt wird: Iob. 20, 29 (Hier., Interpr. in Iob. und Aug., In Iob. 1, 20) *possessio bonorum ab episcopo*. LXX. παρὰ τοῦ ἐπισκόπου. Vulg. *a domino*; Ad lect. Ps. Hier.: *episcopus eo, quod superintendat in omnem creaturam*; Aug. In Iob. 1, 20: *haec illi largietur Deus*. Auch in der Vulgata findet sich eine derartige Verwendung: 1 Petr. 2, 25: *Eratis enim sicut oves errantes, sed conversi estis nunc ad pastorem, et episcopum animarum vestrarum*. Vgl. Pacian. Ep. 1, 7 S. 22: *Petrus apostolus dominum nostrum episcopum nominavit*.

<sup>3</sup> Hierzu CHR. MOHRMANN, Altchr. Sonderspr. S. 138 und G. B. PIGHI, Latinità cristiana negli scrittori pagani del IV secolo. Parte primo S. 12 ff.

Bedeutung nicht mehr geläufig und daher ersetzt er es durch *senes*, *seniores* oder andere Wörter <sup>1</sup>.

Bei ihrem ersten Erscheinen im Christenlatein ist also der Bedeutungsumfang der beiden Wörter *episcopus* und *presbyter*, wie übrigens in dem christlichen Griechisch, aus dem sie übernommen wurden, noch nicht technisch eingeschränkt, wie das später der Fall war. Die allgemeineren Bedeutungen „Aufseher“ und „Aelteste“ kannte man und verstand man noch. Daher ist auch anfänglich die Bedeutungssphäre der beiden Ausdrücke in ihrem wechselseitigen Verhältnis nicht genau abzugrenzen, weder im Latein noch im Griechischen. In den Schriften des neuen Testaments werden sie ja bekanntlich (immer im Plural) scheinbar unterschiedslos gebraucht, um die Häupter der christlichen Gemeinden zu bezeichnen. Es wäre aber unrichtig, aus dieser Tatsache auf eine völlige Synonymie der beiden Ausdrücke zu schliessen und daraus zu folgern, dass auch die durch die beiden Termini bezeichneten Funktionen identisch wären. Wie von verschiedenen Seiten und öfters betont worden ist, rief der Ausdruck *presbyter* an erster Stelle die Vorstellung einer Ehrenstellung wach, *episcopus* dahingegen die eines Amtes; die Bedeutung des ersten Ausdrucks war allgemeiner und *presbyteri* konnten alle diejenigen genannt werden, welche sich als offizielle Ratgeber ohne persönliche Jurisdiktionsgewalt an der Verwaltung der Gemeinden beteiligten; die *episcopi* aber besaßen faktisch diese Gewalt und waren die verantwortlichen Häupter der Gemeinden, was die *presbyteri* nicht notwendig zu sein brauchten <sup>2</sup>. Aus diesem Zustande heraus bildete sich allmählich, hier früher, dort später, aber besonders nach dem Ende des apostolischen

<sup>1</sup> Einige Beispiele sind Num. 10, 31 (Cod. Lugd.): *eris inter nos presbiter* (LXX *πρεσβύτερος*. Vulg. *ductor*). Exod. 24, 14 (Cod. Ottob.): *praesbyteris dixit* (Vulg. *senioribus*). Deut. 31, 9 (Cod. Lugd.): *presbyteri filiorum Ishrael* (Vulg. *senioribus*).

<sup>2</sup> H. LECLERCQ, Dict. arch. chr. s.v. *Épiscopat* 5, 1 Sp. 219. Idem s.v. *Évêque* 5, 1 Sp. 938. Idem s.v. *Laiques* 8, 1 Sp. 1057 f. BATIFFOL, Ét. hist. théol. pos. I S. 264 ff. FUNK—BIHLMAYER, Kirchengesch. I S. 72 ff. DUCHESNE, Hist. anc. I S. 84—95. J. KRIEG in BUCHBERGER, Lex. Theol. Kirche s.v. *Bischof* II Sp. 370 ff. A. MICHIELS, De origine episcopatus. S. 1 ff.

Zeitalters die kirchliche Hierarchie der späteren Jahrhunderte mit dem monarchischen Episkopat an der Spitze, wobei sich dieses nicht aus einem ursprünglich gemeinsamen Presbyterat durch Zuspitzung nach oben entwickelt hat, sondern dadurch dass das spätere Presbyterat sich aus dem ursprünglich gemeinsamen Episkopat durch Verengung und Einschränkung nach unten ablöste<sup>1</sup>. Aus den Briefen des Ignatius von Antiochien geht hervor, dass zu Anfang des 2. Jahrhs. in Antiochien und in den übrigen Gemeinden, an die die Briefe gerichtet sind, das monarchische Episkopat zu widerspruchsfreier Geltung gelangt war. Eine Verwechslung der beiden Ausdrücke *episcopi* und *presbyteri* ist in der Sprache seiner Briefe durchaus undenkbar<sup>2</sup>. Am Ende des 2. Jahrhs. gab es ohne Zweifel keine einzige Gemeinde mehr, in welcher die Verwaltungsform des monarchischen Episkopats sich nicht durchgesetzt hätte<sup>3</sup>. Diese Entwicklung hatte zur Folge, dass die allgemeineren Bedeutungen der betreffenden Ausdrücke allmählich verschwanden und nur die genau umgrenzten, technischen übrig blieben.

Bei Tertullian.

*Episcopus, episcopatus, presbyter.*

Bei Tertullian kommt *episcopus* sehr viel vor, aber immer nur in der technischen Bedeutung von „Bischof“; neben ihm stehen die Vertreter der niederen Ränge der kirchlichen Hierarchie: *cum ipsi auctores, id est ipsi diaconi et presbyteri et episcopi fugiunt* (Fug. 11 O I 480). Oder: *nisi episcopi iam aut presbyteri aut diaconi vocantur discentes* (Bapt. 17 R.W. 214, 30). Der Bischof ist auch der erste Vertreter der priesterlichen Würde und wird daher *summus sacerdos* genannt; erst nach ihm und nur als seine Stellvertreter haben die *presbyteri* und *diaconi* die Befugnis liturgische Handlungen vorzunehmen: *dandi* (sc. baptismum) *habet ius summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen*

<sup>1</sup> So BATIFFOL, Ét. hist. théol. pos. I S. 264 ff. Und FUNK—BIHLMAYER, Kirchengesch. I S. 74.

<sup>2</sup> Hierzu H. LECLERCQ, Dict. arch. chr. s.v. *Épiscopat* 5, 1 Sp. 220 ff. BATIFFOL, a.a.O. und L'égl. naiss. S. 158.

<sup>3</sup> H. LECLERCQ, a.a.O. Sp. 226.



*sine episcopi auctoritate* (Bapt. 17 R.W. 214, 25). Die katholischen Bischöfe führen die Reihe ihrer Vorgänger zurück auf die Apostel und ihre Zeitgenossen und Schüler; er fordert die Häretiker auf dasselbe zu tun mit den Worten: *evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris. . . . habuerit auctorem et antecessorem* (Praescr. 32 O II 29).

Einmal gebraucht er den Ausdruck *episcopus episcoporum*, wenn er von dem römischen <sup>1</sup> Bischof in höhnender Weise sagt: *pontifex. . . . maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit* (Pud. 1 R.W. 220, 3). Die Verbindung, ein Genetiv der Steigerung <sup>2</sup> hat hier aber nicht den Wert eines Titels, sondern ist ironisch gemeint.

Von *episcopus* bildete sich innerhalb des christlichen Lateins das Derivat *episcopatus*. Bei Tertullian treffen wir das Wort bereits in ziemlich grosser Häufigkeit an. Er gebraucht es in den meisten Fällen in der Bedeutung von „bischöflicher Würde“, z.B.: *episcopatus aemulatio schismatum mater est* (Bapt. 17 R.W. 215, 4) <sup>3</sup>. Einmal aber kommt

<sup>1</sup> Seit DE ROSSI sich für diese These eingesetzt hatte, nahm man meist an, dass Tertullian sich hier gegen den römischen Bischof Kallist, Gegner des Hippolyt, gerichtet hätte. Auf die Beschwerden, welche gegen diese Annahme vorzubringen sind, wurde schon hingewiesen von P. DE LABRIOLLE, L'identification de l'*episcopus episcoporum* in La crise montaniste S. 453—455, wo man auch die Literatur über diese Frage bis 1913 ausführlich verzeichnet findet (Die neuere Literatur bei P. DE LABRIOLLE, Papa, in Archivum latinitatis medii aevi 4 (1928) S. 67 N. 3). Seit einiger Zeit sind mehrere Stimmen gegen die Annahme der Autorschaft Kallists aufgegangen. Demgemäss sollte der karthagische Bischof Agrippinus der Autor des betreffenden Ediktes sein. So z.B. P. GALTIER, Le véritable édit de Callist in R.H.E. XXIII (1927) S. 465—488 und wiederum in L'église et la rémission des péchés S. 141—184 u.a. Viele andere aber halten fest an der Autorschaft Kallists. So z.B. A. D'ALÈS, Théol. Tert. S. 217 N. 3 und S. 478 N. 1. BATIFFOL, L'égl. naiss. S. 348 ff. So auch HARNACK, KOCH u.a.

<sup>2</sup> Zu dieser Erscheinung SCHRIJNEN—MOHRMANN, Synt. Cypr. I S. 88.

<sup>3</sup> Die weiteren Stellen sind: Fug. 13 O I 490: *Hanc episcopatus formam apostoli providentius condiderunt*. Praescr. 32 O II 30: *ab apostolis in episcopatum constitutos*. Adv. Val. 4 Kr. 180, 25: *speraverat episcopatum Valentinus*. Anim. 16 R.W. 322, 23: *si quis episcopatum concupiscit bonum opus concupiscit* (1 Tim. 3, 1).

es vor in der konkreten Bedeutung von „Amtsdauer des Bischofs“: *sub episcopatu Eleutherii benedicti* (Praescr. 30 O II 26).

*Presbyter* begegnet uns in dem Vokabular der tertullianischen Schriften auch schon regelmässig, um die zweite, dem Range nach unmittelbar auf die Bischöfe folgende Gruppe der Kleriker zu bezeichnen. Beispiele für diesen Gebrauch findet man in den oben unter *episcopus* angeführten Texten. Das Wort hat also in dieser Zeit bereits den Wert eines *terminus technicus*. Und doch ist die allgemeinere etymologische Bedeutung noch nicht ganz in den Hintergrund getreten, wie aus verschiedenen Stellen in der Bibel Tertullians hervorgeht, z.B. Scorp. 12 R.W. 174, 3: *sicut unus ex presbyteris, hi sunt, ait, qui veniunt ex illa pressura magna* (Apoc. 7, 14). Die Bedeutung ist hier „Aelteste“. So auch Resurr. 20 Kr. 52, 21: *venturum in iudicium cum presbyteris et principibus populi* (Es. 3, 14)<sup>1</sup>. Die Vulgata ersetzt den Ausdruck hier durch *senes*. An zwei weiteren, in neutestamentlichem Zusammenhang stehenden Stellen wird es zur Bezeichnung der jüdischen Verwaltungspersonen gebraucht, für welche die Vulgata auch wiederum *senes* (*seniores*) bevorzugt: Adv. Marc. 3, 22 Kr. 414, 22: *cum huic negotio accingerentur apostoli, renuntiaverunt presbyteris et archontis et sacerdotibus Iudaeorum an non?* Und *ibid.* 4, 21 Kr. 489, 18: *quia oporteret filium hominis multa pati et reprobari a presbyteris et scribis et sacerdotibus* (Vulg. Matth. 16, 21: *a senioribus*). Wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, wird das Wort in dieser Bedeutung nur in den Bibelziten oder an den mit der Bibel in unmittelbarem Zusammenhang stehenden Stellen gebraucht, wo die griechische Vorlage und damit der etymologische Sinn stark nachwirkte. Im gewöhnlichen christlichen Sprachgebrauch hat der Ausdruck aber bereits den Wert eines *terminus technicus*.

---

<sup>1</sup> Hiermit vergleiche man Adv. Marc. 4, 24 Kr. 563, 7: *ipse dominus in iudicium venit cum presbyteris et archontibus populi*, wo der Einfluss der griechischen Vorlage noch deutlicher zu Tage tritt durch die Uebernahme von *archontes*.

Bei Cyprian.

*Episcopus, coepiscopus, pseudoepiscopus, episcopatus, presbyter, compresbyter, presbyterium.*

Auch bei Cyprian ist *episcopus* der geläufige und am meisten gebrauchte Ausdruck für „Bischof“. Dass das Wort sich indessen seit Tertullian noch fester in der Christensprache verankert hatte, kann man daraus ersehen, dass bei Cyprian Derivativformen wie *coepiscopus* und *pseudoepiscopus* auftauchen<sup>1</sup>. Die erstere bezeichnet den Kollegen, den Mitbischof<sup>2</sup>, die zweite den von den Häretikern ungültig ordinierten, falschen Bischof.

*Episcopatus* findet sich bei Cyprian in gleicher Weise wie bei Tertullian zur Bezeichnung der bischöflichen Würde<sup>3</sup> und der Amtsdauer des Bischofs<sup>4</sup>. Er gebraucht das Wort aber nicht nur in der Bedeutung „Würdestelle des einzelnen Bischofs“, sondern im Kampf für die Einheit der Kirche hat es einen neuen mehr umfassenden Sinn bekommen und dient zur Bezeichnung der bischöflichen Gewalt, welche eine und dieselbe in der ganzen katholischen Kirche ist, deren Inhaber aber die einzelnen Bischöfe sind, die jeder für sich diese Macht in ungeteilter Weise besitzen: *episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur* (Cath. eccl. unit. 5. 214, 1)<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Z.B. Ep. 48, 2. 606, 14: *legatis ad vos coepiscopis nostris Caldonio et Fortunato missis*. Ep. 55, 8. 629, 4: *coepiscoporum testimonio*. Ep. 55, 24. 642, 21: *ille super eos creare alios pseudoepiscopos audeat*. Ep. 59, 9. 676, 1: *de Fortunato isto pseudoepiscopo*.

<sup>2</sup> Der Ausdruck bezeichnet natürlich nicht den „Koadjutor“, denn dieser Begriff ist der frühchristlichen Zeit noch nicht geläufig. Vgl. L. BAYARD, Lat. Cypr. S. 50.

<sup>3</sup> Z.B. Ep. 3, 1. 469, 12: *pro episcopatus vigore et cathedrae auctoritate*. Ep. 16, 2. 517, 16: *contumelias episcopatus nostri dissimulare et ferre possem, sicut dissimulavi semper et pertuli*. So auch Ep. 55, 9. 630, 11.

<sup>4</sup> Ep. 14, 4. 512, 18: *a primordio episcopatus mei*.

<sup>5</sup> Einige Zeilen vorher hatte er gesagt: *Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus maxime episcopi, qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus* (Cath. eccl. unit. 5. 213, 14). Ein andermal findet sich dieser Sinn an einer Stelle der Briefe: *et cum sit a*

*Presbyter* ist auch bei Cyprian der geläufige Ausdruck zur Bezeichnung des dem Bischofe untergeordneten Priesters. Ueber die Stellung der Priester innerhalb der kirchlichen Hierarchie und ihre Befugnisse lässt sich aus den Schriften Cyprians ein genügend deutliches Bild gewinnen. Sie sind die Gehilfen des Bischofs bei der Verwaltung der Gemeinde und nehmen an seiner Würdestellung teil; denn auch in der Kirche haben sie ihren Sitz neben dem Bischof; weiter sind sie seine ordentlichen Berater und Stellvertreter in allen Notfällen. Sie dürfen aber nicht selbständig auftreten und sind in allem dem Bischof untergeordnet <sup>1</sup>. Obgleich sie also nach dem Bischof die hervorragendste Stellung in der Gemeinde einnehmen, stehen sie doch immer im Schatten seiner Figur und machen nur Geschichte, wenn sie sich gegen ihn auflehnen wie z.B. Novatus in Karthago und Novatian in Rom <sup>2</sup>. Das Bild ihrer Stellung innerhalb der Organisation der Christengemeinde war also für Cyprian und seine Zeitgenossen genau gezeichnet und umgrenzt und damit hatte auch der Begriff und der Ausdruck *presbyteri* für sie einen fest umschriebenen Inhalt, was übrigens auch schon früher der Fall gewesen sein mag, obgleich es in den bisherigen Quellen und namentlich in den Schriften Tertullians nicht mit gleicher Deutlichkeit an den Tag trat.

Dennoch war die griechische, allgemeinere Bedeutung von *presbyter* auch zur Zeit Cyprians noch nicht ganz vergessen. Sie findet sich aber nur an Stellen, an denen ein unmittelbarer griechischer Einfluss nachzuweisen ist, nämlich in direktem oder indirektem biblischen Zusammenhange.

Einmal wird *presbyter* in der Itala Cyprians in alttestamentlichem Zusammenhange gebraucht in der Bedeutung „ältere Person“: *A facie senioris exurges et honorabis personam presby-*

---

*Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordie numerositate diffusus* (Ep. 55, 24. 642, 12). Hierzu vergleiche man A. D'ALÈS, Théol. Cypr. S. 130 ff. In allen angeführten Fällen wird der allgemeinere Sinn des Ausdrucks durch das Prädikat *unus* gestützt.

<sup>1</sup> Hierzu A. D'ALÈS, Théol. Cypr. S. 313 f.

<sup>2</sup> Man vergleiche BATIFFOL, L'égl. naiss. S. 403.

teri (Lev. 19, 32. Test. 3, 85. 174, 2. Die LXX hat πρεσβυτέρου, die Vulg. ändert in *senis*). Im Gedankengange Cyprians bezieht der Text sich aber auf die Priester des neuen Testaments, denn, wie aus der unmittelbar vorangehenden Ueberschrift des Kapitels erhellt, wird er von ihm mit Anspielung auf die christlichen *episcopi* und *presbyteri* verwendet: SURGENDUM, CUM EPISCOPUS AUT PRESBYTER VENIAT (174, 1). Ein anderes Mal gebraucht er den Ausdruck in indirektem biblischen Zusammenhange in der Bedeutung „Greis“, aber auch diesmal wiederum nicht ohne Anspielung auf die christlichen Priester, hier auf die *quinque presbyteri* (Ep. 43, 3. 592, 9 und — ib. 1. 591, 5), seine Gegner, welche sich auch bereits früher gegen seine Bischofserhebung aufgelehnt hatten: *nec aetas vos eorum nec auctoritas fallat, qui ad duorum presbyterorum veterem nequitiam respondentes, sicut illi Susannam pudicam corrumpere et violare conati sunt, sic et hi adulterinis doctrinis ecclesiae pudicitiam corrumpere et veritatem euangelicam violare conantur* (Ep. 43, 4. 593, 20) <sup>1</sup>.

Umgekehrt aber findet sich einmal in seiner Bibel in neutestamentlichem Zusammenhange zur Uebersetzung des griechischen πρεσβύτεροι an einer Stelle, wo die Vulgata sogar *presbyter* übernommen hat, der lateinische Ausdruck *maior natu*: MAIOREM NATU NON TEMERE ACCUSANDUM (Test. 3, 76. Tit. 172, 4). *Adversus maiorem natu accusationem noli recipere* (— ib. 172, 5. 1 Tim. 5, 19). Hat man sich hier gescheut *presbyter* in nicht streng technischem Sinne zu verwenden? Jedenfalls kann man hieraus ersehen, wie die technische Bedeutung des Ausdrucks immer mehr an Boden gewinnt und die allgemeinere verdrängt.

Schliesslich müssen in diesem Zusammenhange zwei Stellen aus dem ursprünglich griechisch geschriebenen Briefe des Firmilian herangezogen werden; einmal wird hier *seniores*, ein andermal die eben verzeichnete Verbindung *maiores natu* verwendet. Es heisst in diesem Briefe: *qua ex cau-*

<sup>1</sup> L. BAYARD übersetzt in seiner Ausgabe der Briefe Cyprians den Ausdruck mit „vieillards“ und sagt in einer Note zu dieser Stelle: „Le mot que saint Cyprien emploie désigne des anciens, des vieillards, mais aussi des prêtres et fait allusion à la qualité de ses adversaires“.

*sa necessario apud nos fit ut per singulos annos seniores et praepositi in unum conveniamus ad disponenda ea, quae curae nostrae commissa sunt* (Ep. 75, 4. 812, 21). Hat hier im griechischen Texte πρεσβύτεροι gestanden und hat der lateinische Uebersetzer (vielleicht Cyprian?) sich gescheut, die Bezeichnung *presbyteri* in nicht strikt technischer Bedeutung zu gebrauchen<sup>1</sup>? Man kann das allerdings nur vermuten, aber nicht mit Sicherheit behaupten. Die zweite Stelle, einige Kapitel weiter, lautet: *sed et ceteri quique haeretici, . . . nihil habere potestatis aut gratiae possunt, quando omnis potestas et gratia in ecclesia constituta sit, ubi praesident maiores natu qui et baptizandi et manum imponendi et ordinandi possident potestatem* (— ib. 7. 814, 27). Auch hier lässt sich wiederum vermuten, dass die Bezeichnung *presbyteri* um ihres technischen Charakters willen gemieden wurde<sup>2</sup>, denn mit *maiores natu* werden nicht die Priester, sondern die Vorgesetzten der Gemeinde im allgemeinen gemeint; die aufgezählten Funktionen waren in der karthagischen Kirche ja vielmehr den Bischöfen als den Priestern vorbehalten.

Der technische Sinn des Wortes ist in dieser Zeit jedenfalls bereits vorherrschend und die allgemeinere Bedeutung beginnt zu verschwinden.

Die Terminologie des betreffenden Begriffssystems erscheint bei Cyprian wiederum bereichert durch das Deri-

---

<sup>1</sup> L. BAYARD übersetzt „assemblée des prêtres et d'évêques“. Werden hier mit *seniores* aber wirklich die *presbyteri* und mit *praepositi* die *episcopi* gemeint sein? Gewiss ist es möglich. Wahrscheinlich dünkt es mich aber nicht. Denn warum hätte der Uebersetzer in diesem Falle nicht den technischen Ausdruck *presbyteri* gebraucht und warum wären dann die Priester an erster Stelle vor den Bischöfen genannt worden? M.E. sind *seniores* und *praepositi* hier ungefähr synonymisch verwendet und bezeichnen zusammen als Hendiadys die Führer der Gemeinde, nicht anders wie das *maiores natu* der nächsten Stelle (— ib. 7. 814, 30).

<sup>2</sup> Ähnlich im Apologeticum Tertullians: *Praesident* (sc. in conventu christianorum) *probati quique seniores, honorem istum non pretio sed testimonio adepti* (— 39, 4 M. 131, 11). Es ist nicht unmöglich, dass Tertullian die allgemeinverständliche, nicht technische Bezeichnung *seniores* mit Rücksicht auf seine Adressaten, die heidnischen Leser, gewählt hat.

vativum *compresbyter*, das wir bei Tertullian noch nicht antrafen. Bei Cyprian findet es sich verschiedene Male <sup>1</sup>.

Auch *presbyterium* erscheint bei ihm zum ersten Male. Es hat die Bedeutung „priesterliche Würde“, wenn er sagt: *ceterum presbyterii honorem designasse nos illis iam sciatis* (Ep. 39, 5. 584, 25). Der kollektive Sinn „Priesterkollegium“ ist wahrscheinlich vorhanden an einer anderen Stelle, wo man liest: *propter hoc se non de presbyterio excitari tantum, sed et communicatione prohiberi pro certo tenebat* (Ep. 52, 3. 619, 8). Die Bedeutung könnte hier aber auch wie an der ersten Stelle abstrakt sein <sup>2</sup>. Der kollektive Sinn findet sich auch bei einem der Korrespondenten, nämlich in dem Briefe des Caldonius: *Felix, qui presbyterium subministrabat* (Ep. 24. 537, 1) <sup>3</sup>. In einem Briefe des Cornelius steht es schliesslich zweimal in der ganz konkreten Bedeutung von „Versammlung der Priester“: *Omni actu ad me perlato placuit contrahi presbyterium* (Ep. 49, 2. 610, 7); und einige Zeilen weiter: *his ita gestis in presbyterium venerunt Maximus, Urbanus, Sidonius* (610, 12).

## 2. Sacerdos.

Während *episcopus* und *presbyter* aus dem christlichen Griechisch übernommen wurden, entstammt *sacerdos* (gleich wie *sacerdotium* und *sacerdotalis*) der lateinischen Profansprache, in der es den Priester im weitesten Sinne bezeichnete. Innerhalb des christlichen Latein findet es sich zuerst in den Bibelübersetzungen, wo es zur Bezeichnung der Priester des Alten Bundes, der jüdischen Priester dient <sup>4</sup>. Daneben kommt das, im Profanlatein nicht gebräuchliche

---

<sup>1</sup> Ep. 1, 1. 465, 4: *Graviter commoti sumus ego et collegae mei qui praesentes aderant et compresbyteri nostri, qui nobis adsidebant*. Ep. 7. 485, 11: *apud Rogatianum compresbyterum nostrum*. Ep. 48, 1. 606, 6: *per Primitium compresbyterum nostrum*. U.a.

<sup>2</sup> So BAYARD, Lat. Cypr. S. 18.

<sup>3</sup> War dieser Felix ein Diakon? Hierzu A. D'ALÈS, Théol. Cypr. S. 315 N. 1.

<sup>4</sup> Cod. Lugd. Lev. 4, 3; Ios. 22, 30 und 32 (hier findet man die Schreibweise *sacerdus*); Cod. k. Marc. 14, 47; Matth. 2, 4 u.a.

*summus sacerdos* öfter vor als Uebersetzung des griechischen ἀρχιερεύς<sup>1</sup>.

Bei Tertullian.

*Sacerdos, summus sacerdos.*

Bei Tertullian bezeichnet *sacerdos* häufig sowohl den heidnischen Priester als den Priester des Alten Bundes, den jüdischen Priester. Man hat den Namen aber auch den Priestern des Neuen Bundes gegeben, die, obgleich nicht im gleichen Sinne wie die heidnischen und jüdischen Priester, Opferdiener waren und Vermittler zwischen der Gottheit und den Menschen. Das Opfer der Christen ist an erster Stelle das Gebet<sup>2</sup>, anderseits aber auch die eucharistische Feier<sup>3</sup>, deren Vollstrecker der *sacerdos* ist. Bei Tertullian werden zuerst die christlichen Liturgen *sacerdotes* genannt<sup>4</sup>. Das Wort deutet an erster Stelle nicht den Begriff einer hierarchischen Würde an, sondern den einer Funktion<sup>5</sup>, nämlich des Opferers und Vermittlers zwischen Gott und den Menschen. Der *sacerdos* ist der Vollzieher des hl. Messopfers: *offeret pro duabus* (sc. *uxoribus*) *et commendabis illas duas per sacerdotem de monogamia ordinatum* (Cast. 11 O I 753)<sup>6</sup>. Als Stellvertreter Gottes hat er auch das Recht der Sündenvergebung, obgleich der montanistische Tertullian ihm dieses Recht abspricht: *et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. domini enim, non famuli est ius et arbitrium: dei ipsius, non sacerdotis* (Pud. 21 R.W. 271, 8).

---

<sup>1</sup> Das Profanlatein hatte den Ausdruck *pontifex*, welcher nur allmählich in das Christenlatein eingegangen ist. Die Vulgata verwendet ihn öfters; die Itala hat an den meisten dieser Stellen *sacerdos* oder *summus sacerdos*.

<sup>2</sup> Tert. Orat. 27 und 28 R.W. 198, 14 ff. und 27 ff.

<sup>3</sup> Tert. Orat. 19 R.W. 192, 5 ff.

<sup>4</sup> Man vergleiche G. RAUSCHEN, Eucharistie und Buss sakrament S. 89.

<sup>5</sup> Das *sacerdotale officium*. Virg. 9 O I 895: *Non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere, nec tingere, nec offerre, nec ullius virilis muneris, nedum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare*.

<sup>6</sup> Hierzu vergleiche man BATTIFOL, L'égl. naiss. S. 404 N. 2: „L'idée de sacerdoce est connexe à l'idée de sacrifice (*offerre*). Tertullien catholique a très fortement exprimé l'une et l'autre“.



Er ist weiter der Spender der Taufe: *dandi* (sc. baptismum) *quidem habet ius summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi non tamen sine episcopi auctoritate* (Bapt. 17 R.W. 214, 25).

Im letzten Zitat wird der Ausdruck *summus sacerdos* erklärt durch *episcopus*. Der Bischof ist also nicht der *sacerdos* ohne weiteres, sondern der *summus sacerdos*; denn es gibt auch noch andere *sacerdotes* und zwar an erster Stelle die *presbyteri*, welche aber nur als Stellvertreter des Bischofs und nur mit seiner Zustimmung die priesterliche Funktion ausüben dürfen<sup>1</sup>. Der Bedeutungskreis von *sacerdos* reicht also weiter als „Bischof“; der Ausdruck ist keine hierarchische Würdebezeichnung wie *episcopus* und *presbyter*, sondern kann von all denjenigen gesagt werden, die mit der priesterlichen Macht bekleidet sind. Daher werden an einer anderen Stelle die *sacerdotes* den *laici* gegenübergestellt: *Vani erimus, si putaverimus quod sacerdotibus non liceat laicis licere* (Cast. 7 O I 747), oder dem Klerus gleichgesetzt: *Sed cum extollimur et inflamur adversus clerum tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos deo et patri fecit* (Monog. 12 O I 781).

Der Ausdruck *summus sacerdos* wird von ihm auch auf Christus bezogen: *verus summus sacerdos patris, Christus Iesus* (Adv. Marc. 3, 7 Kr. 387, 19)<sup>2</sup>. Ein andermal wird er *verissimus sacerdos patris* genannt (Adv. Iud. 14 O II 740), oder *catholicus patris sacerdos* (Adv. Marc. 4, 9 Kr. 443, 3).

### Bei Cyprian.

*Sacerdos, consacerdos, sacerdotalis, sacerdotium.*

In der Bibel Cyprians wird wie in der des Tertullian *sacerdos* häufig gebraucht in der Bedeutung „Priester“ und zwar wiederum zur Bezeichnung der Priester des Alten Bundes,

<sup>1</sup> Auch die *diaconi* können gelegentlich die *sacerdotalia officia* ausüben und der montanistische Tertullian beansprucht sogar für die Laien die priesterliche Gewalt. Hierzu A. D'ALÈS, Théol. Tert. S. 493.

<sup>2</sup> In gleicher Weise: Monog. 7 O I 772. Pud. 20 R.W. 268, 5. Adv. Iud. 14 O II 740.

der jüdischen Priester<sup>1</sup>. Uebrigens bezeichnet es durchweg den Bischof, z.B. *contra formam nuper in concilio a sacerdotibus datam* (Ep. 1, 2. 466, 22). Einige Zeilen weiter wird die Beschlussfassung des betreffenden Konzils ein *sacerdotum decretum* genannt. So spricht er auch von dem *collegium* oder *corpus sacerdotum*<sup>2</sup>. Seine Kollegen im Episkopat nennt er einmal *consacerdotes*<sup>3</sup>. Der Bischof wird niemals wie bei Tertullian *summus sacerdos* genannt; dieser Ausdruck begegnet uns bei Cyprian nur einmal und wird dann von Christus gesagt: *nam si Christus Iesus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei patris* cet. (Ep. 63, 14. 713, 11). Der bischöfliche Rang heisst *sacerdotalis locus*, die bischöfliche Macht *sacerdotalis licentia*, der Bischofssitz *cathedra sacerdotalis*, das Ansehen des Bischofs *sacerdotalis auctoritas* und die Einheit der Bischöfe *sacerdotalis unitas*<sup>4</sup>.

Oft finden sich *episcopus* und *sacerdos* nebeneinander, z.B.: *contemptis episcopis et Dei sacerdotibus derelictis* (Cath. eccl. un. 17. 226, 7), oder: *si episcopis et sacerdotibus obtemperare noluerint* (Ep. 4, 4. 476, 13). Es werden hier aber nicht zwei verschiedene Gruppen von Personen gemeint, sondern es liegen Fälle von echter cyprianischer Rhetorik vor, welche in der Verdoppelung eine stärkere Affektwirkung sucht<sup>5</sup>.

Obgleich also mit *sacerdos* sehr häufig der Bischof angedeutet wird, wäre es doch unrichtig aus dieser Tatsache auf eine völlige Gleichsetzung von *episcopus* und *sacerdos* bei

<sup>1</sup> Ep. 3, 1. 470, 2; — 4, 4. 476, 19; — 55, 19. 638, 4; — 59, 4. 671, 4 ff. u.a.

<sup>2</sup> Ep. 68, 4. 748, 8: *nec sic agat, quasi ipse iudicaverit de collegio sacerdotum, quando ipse sit ab universis sacerdotibus iudicatus*. Ib. 3. 746, 4: *copiosum corpus est sacerdotum concordiae mutuae glutino atque unitatis vinculo copulatum*.

<sup>3</sup> Mort. 19. 308, 27: *quidam de collegis et consacerdotibus nostris*.

<sup>4</sup> Ep. 3, 1. 469, 8: *de diacono tuo conquestus es quod immemor sacerdotalis loci tui . . . te exacerbavit*. Ib. 3. 472, 15: *magis enim optamus et cupimus contumelias et iniurias singulorum clementi patientia vincere quam sacerdotali licentia vindicare*. Ep. 61, 2. 696, 14: *breviata non est in episcopo confessionis suae dignitas, sed magis crevit sacerdotalis auctoritas*. Ep. 59, 14. 683, 10: *ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est*. Ep. 55, 8. 630, 2: *locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis*.

<sup>5</sup> Hierzu E. WATSON, *Style lang. Cypr.* S. 230 und S. 258 N. 1.

Cyprian zu schliessen. Wie vorher bereits betont wurde, ist *episcopus* ein hierarchischer Titel wie *presbyter*, *diaconus* usw. *Sacerdos* aber lässt sich nicht in das gleiche Begriffssystem einschalten; das Wort ist weder identisch mit *episcopus* noch stellt es sich *presbyter* gegenüber, sondern es hat den Wert eines Prädikats mit der Bedeutung „Opferpriester“. Bei Cyprian wird es fast ausschliesslich auf den Bischof bezogen, weil dieser an erster Stelle der Opferpriester und Vollzieher der liturgischen Handlungen ist, die Presbyter und die anderen Klerusmitglieder aber nur als seine Gehilfen dabei auftreten und nur in besonderen Fällen als Stellvertreter die Opferhandlung vollführen dürfen<sup>1</sup>. Der Unterschied liegt also in den Nebenbedeutungen der beiden Wörter. Bei genauerem Zusehen lässt sich das deutlich aus dem Sprachgebrauch Cyprians ermitteln; dass ihm bei *sacerdos* die Bedeutung „Opferpriester“ noch lebendig vor Augen schwebt, ersieht man aus einem Gebrauch wie: *immo episcopatus nostri honor grandis et gloria est pacem dedisse martyribus, ut sacerdotes qui sacrificia Dei cotidie celebramus hostias Deo et victimas praeparemus* (Ep. 57, 3. 652, 21); und in einem der Korrespondentenschreiben (der Bekenner): *cui enim magis haec ut pro nobis petat mandare debemus, quam tam glorioso episcopo, ut hostiae destinati petant auxilium de sacerdote* (Ep. 31, 5. 561, 16). Im letzten Zitat liegt ein Wortspiel zwischen den Bedeutungen „Opferpriester“ und „Bischof“ vor.

Während *episcopus* eine kirchliche Würdenstellung andeutet, schliesst der Begriff *sacerdos* ein Verhalten zu Gott in sich; daher wird der Ausdruck regelmässig mit den Genetiven *Dei*, *Domini*, *Christi* verbunden, was bei *episcopus* niemals der Fall ist<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Man vergleiche A. D'Alès, Théol. Cypr. S. 310: „Leur nom propre *episcopi* exprime un pouvoir de gouvernement. Cyprien préfère ordinairement le nom de *sacerdotes*, qui exprime les fonctions du culte divin“.

<sup>2</sup> Laps. 14. 247, 16: *Domini sacerdotem fallere*; — 22. 254, 4: *ad antistites et sacerdotes Dei*; — 25. 255, 23; Dom. or. 4. 269, 2; Ep. 1, 2. 467, 5; — 3, 2. 470, 2; — ib. 3. 472, 12; — 4, 4. 476, 19; — 15, 1. 514, 3; — 43, 3. 592, 18; — 55, 19. 638, 4; — 59, 7. 674, 5; — 65, 2. 723, 3: *quomodo se putat posse agere pro Dei sacerdote qui obtemperavit et servivit diaboli sacerdotibus*.

Uebrigens wird *sacerdos* in den Schriften Cyprians nicht ausschliesslich vom Bischof gesagt; es gibt wenigstens vier Stellen, an denen es sich auf die Presbyter bezieht.

Ep. 1, 1. 465, 10: *quando singuli divino sacerdotio honorati et in clerico ministerio constituti non nisi altari et sacrificio deservire debeant*. Es handelt sich in diesem Briefe um die Ernennung des Presbyters Geminus Faustinus zum Vormund. *Divinum sacerdotium* wird also auch von der Würde des Presbyters gesagt.

Ep. 61, 3. 696, 26: *qui cum episcopo presbyteri sacerdotali honore coniuncti*. Der *honor sacerdotalis* ist also dem Bischof und dem Presbyter gemeinsam.

Ep. 72, 2. 777, 1: *oportet enim sacerdotes et ministros, qui altari et sacrificiis deserviunt integros adque immaculatos esse*. Hier handelt es sich, wie aus dem Anfang des Kapitels hervorgeht um Presbyter und Diakonen.

Ep. 40. 586, 6: *remansit invitus, sed remanendi, ut videmus, haec fuit causa ut eum clero nostro Dominus adiungeret et desolatam per lapsum quorundam presbyterorum nostrorum copiam gloriosis sacerdotibus adornaret*. Die Worte beziehen sich auf den Bekenner Numidicus, der zur Zeit der Verfolgung gemartert wurde, aber zufälligerweise dem Tod entrann. Cyprian erhebt ihn zum priesterlichen Range und nennt ihn *sacerdos*<sup>1</sup>.

Der Bedeutungsumfang von *sacerdos* reicht also sowohl bei Tertullian wie bei Cyprian weiter als „Bischof“. Dass anfangs der Ausdruck in der Mehrzahl der Fälle für den Bischof gebraucht wurde, hat seinen Grund in dem Umstande, dass zuerst der Bischof der einzige Opferpriester d.h. Vollzieher der liturgischen Handlungen war; als sich später der Umfang der Gemeinden vergrösserte und neben der Hauptkirche mehr und mehr Hilfskirchen entstanden, deren Bedienung den Presbytern überlassen wurde, trat der sacerdotale Charakter dieser letzten immer mehr in den Vordergrund und wurde der Ausdruck *sacerdos* in ganz ungewohnter Weise auf sie bezogen, ohne dass dazu eine

---

<sup>1</sup> Zu dieser Stelle A. D'ALÈS, Théol. Cypr. S. 314.

Bedeutungsänderung notwendig angenommen zu werden braucht. Der Sprachgebrauch des 2. und 3. Jahrh. weicht in dieser Hinsicht nicht wesentlich ab von dem der späteren Jahrhunderte z.B. des Hieronymus, Augustinus usw., wo das Wort unterschiedslos sowohl Bischöfe als Presbyter bezeichnet <sup>1</sup>.

### 3. Antistes, praepositus.

#### Bei Tertullian.

*Antistes* heisst „Vorsteher“ und wird von Tertullian in dieser allgemeinen Bedeutung gebraucht im Apol. 1, 1. M. 20, 1, wo er sich an den *Romani imperii antistites* richtet. Ein andres Mal spricht er von der *latrinarum antistes* (Pall. 4 O I 942). Vorzugsweise bezeichnet es aber den Vorsteher d.h. den ersten Priester eines Tempels, oder auch den Leiter und Führer religiöser Feierlichkeiten oder Riten. In dieser Bedeutung verwendet auch Tertullian das Wort in einer Verbindung wie: *bovis illius Aegyptii antistes* (Monog. 17 O I 787) oder: *tauri illius Aegyptii antistes* (Cast. 13 O I 756). In der letzten Bedeutung gehörte der Ausdruck der römischen Kultsprache an und fand eben von hier aus seinen Weg in die christliche Sondersprache. Bei Tertullian wird es einmal vom Bischof gesagt: *Denique ut a baptisate ingrediar, aquam adituri ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu, contestamur nos renuntiare diabolo* cet. (Cor. 3 O I 421) <sup>2</sup>. Häufiger aber hat es eine mehr allgemeine Be-

---

<sup>1</sup> E. WATSON, *Style lang. Cypr. S. 258* und in der Fussnote zu dieser Stelle fasst daher m.E. die Sache unrichtig auf, wenn er behauptet, dass das Wort anfänglich nur den Bischof bezeichnet habe und ungefähr synonym gewesen sei mit *episcopus*. Später hätte der Bedeutungsbereich sich erweitert: „Jerome is the earliest writer to waver in the matter, often using *sacerdos* in both senses, as does Augustine“. Uebrigens äussert sich vor Hieronymus auch bereits der Ambrosiaster unzweideutig in dieser Hinsicht: In Ep. 1 Tim. 3, 9: *post episcopum tamen diaconatus ordinationem subiecit. Quare nisi quia episcopi et presbyteri una ordinatio est? Uterque enim sacerdos est, sed episcopus primus est; ut omnis episcopus presbyter sit, non tamen omnis presbyter episcopus*.

<sup>2</sup> Dass hier der Bischof gemeint ist, erhellt aus Bapt. 17 R.W. 214, 25, wo Tert. sagt, der Bischof sei der ordentliche Spender der Taufe.

deutung: die Christen werden *crucis antistites* genannt (Natt. 1, 12 R.W. 81, 22), oder: *unici dei creatoris et Christi eius antistites* (Ieiun. 11 R.W. 289, 24). In den letzten zwei Fällen kann es übersetzt werden mit „Priester“; ebenso hat es diese Bedeutung, wenn von Christus gesagt wird, er sei der: *proprius et legitimus dei antistes* (Adv. Marc. 5, 9 Kr. 604, 2) und *sacrificiorum aeternorum antistes* (Adv. Iud. 6 O II 712) <sup>1</sup>.

Schliesslich wird das Wort von ihm auch metonymisch gebraucht, wenn er (Cult. 1, 1 O I 714) sagt, die *pudicitia* sei die *aeditua et antistita* des Tempels Gottes, zu welchem wir alle geworden sind durch die Kraft des hl. Geistes. An einer anderen Stelle nennt er die *monogamia et continentia: duae antistites Christianae sanctitatis* (Monog. 8 O I 772).

Der Ausdruck wird also zwar einmal von dem Bischof gesagt, in den meisten Fällen ist die Bedeutung aber allgemeiner; dasselbe ist der Fall mit *praepositus* (= „Vorgesetzte, Vorsteher“). Das Wort wird vorzugsweise im Plural gebraucht, um die Vorsteher der Gemeinde im allgemeinen zu bezeichnen: *ideo praepositos ecclesiae in persecutione fugere non oportebit* (Fug. 11 O I 481) <sup>2</sup>. Die gleiche Bedeutung liegt vor in Monog. 12 O I 782: *quo magis sciret plebs eum ordinem sibi observandum, qui faceret praepositos*.

Auch *praesidentes* und das Verbum *praesidere* werden von ihm in gleichem Sinne gebraucht: *ad elogium gulae tuae pertinet, quod duplex apud te praesidentibus honor binis partibus deputatur cum apostolus duplicem honorem dederit ut et fratribus et praepositis* (Ieiun. 17 R.W. 297, 1). Und: *cum digamos non sinit* (sc. apostolus) *praesidere, cum viduam adlegi in ordinem nisi univiram non concedat* (Uxor. 1, 7 O I 680) <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> So wurde Christus, wie wir vorher gesehen haben auch (*summus, verus, legitimus*) *sacerdos dei* genannt.

<sup>2</sup> Im Anfang des Kapitels (O I 480) wurde derselbe Begriff mit *auctores* = „Vorgänger“ wiedergegeben: *sed cum ipsi auctores, id est ipsi diaconi et presbyteri et episcopi fugiunt*.

<sup>3</sup> Die Vorsteher einer häretischen Gemeinde werden einmal von ihm *praesides* genannt: *Ceterum nec suis praesidibus reverentiam noverunt* (Praescr. 42 O II 40).

### Bei Cyprian.

Bei Cyprian heisst *antistes* einmal „Priester“ im Sinne von „Priester des alten Bundes“: *Zacharias antistes Dei* (Ep. 69, 17. 687, 5). Weiter wird in den Sent. episc. der Häretiker einmal *antistes diaboli* genannt (Sent. episc. 1. 437, 6); hier liegt also ein metonymischer Gebrauch des Ausdrucks vor. An allen übrigen Stellen, an denen das Wort uns begegnet, heisst es Bischof und kommt dann vorzugsweise (wie *sacerdos*) vor in der Verbindung *antistes Dei* oder *Christi*; es schliesst also vorzüglich ein Verhältnis zu Gott, nicht zu der kirchlichen Hierarchie in sich. Oefters steht es in synonymischer Verbindung mit oder in unmittelbarer Nähe von *sacerdos* oder *episcopus*: *cum ipse sis implacabilis ad antistites et sacerdotes Dei, putas circa te Dominum posse placari* (Laps. 22. 254, 3) <sup>1</sup>. Obgleich das Wort also abweichend von dem Sprachgebrauch Tertullians, bei Cyprian öfter auf den Bischof bezogen wird, ist es doch kaum jemals für den betreffenden Begriff *Terminus technicus* geworden. Erstens zeugt dafür der Sprachgebrauch Cyprians selber, denn im Vergleich mit *episcopus* und *sacerdos* kommt das Wort in seinen Texten doch immer noch verhältnismässig wenig vor und wird dazu an den meisten Stellen von einem der oben genannten Ausdrücke, welche direkt oder indirekt mit ihm verbunden werden, gestützt. Zweitens hat es in der Bedeutung „Bischof“ kein reiches Nachleben gehabt. Das Material des Thes. Ling. Lat. bietet für die Autoren der Folgezeit verhältnismässig wenig Beispiele. In den christlichen Inschriften steht der Ausdruck im Sinne von „Bischof“ an drei Stellen, von denen wenigstens eine sehr unsicher ist. Umgekehrt kommt es in den profanen Inschriften häufig vor und bezeichnet dort in den verschiedensten Kulturen denjenigen, welcher bei den heiligen Handlungen den Vorsitz führt <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Einige weitere Beispiele sind: Ep. 59, 18. 688, 21: *et magis petant fundi pro se preces atque orationes antistitis quam ipsi fundant sanguinem sacerdotis*. Ep. 61, 2. 696, 14: *regredientibus vobis breviata non est in episcopo confessionis suae dignitas, sed magis crevit sacerdotalis auctoritas ut altari Dei adsistat antistes qui cet.* Ep. 67, 2. 736, 21: *in ordinationibus sacerdotum non nisi immaculatos et integros antistites eligere debemus.*

<sup>2</sup> Man vergleiche H. LECLERCQ, Dict. arch. chr. s.v. *Évêque* 5, 1 Sp. 948 f.

Auch *praepositus* bezieht sich bei Cyprian in der Mehrzahl der Fälle auf den Bischof. Es steht zusammen mit *episcopus*: *Meminisse autem diaconi debent quoniam apostolos, id est episcopos et praepositos Dominus elegit* (Ep. 3, 3. 471, 16), oder auch allein, ohne diese Stütze: *propter quod plebs . . . a peccatore praeposito separare se debet* (Ep. 67, 3. 737, 20)<sup>1</sup>. Einmal wird es noch partizipial verwendet: *aliqui de presbyteris nec euangelii nec loci sui memores . . . neque nunc sibi praepositum episcopum cogitantes* (Ep. 16, 1. 517, 10).

Es wird aber nicht ausschliesslich in diesem speziellen Sinne gebraucht; an einigen Stellen bezeichnet es die Presbyter und Diakonen, die Führer der Gemeinde als solche während der Sedisvakanz oder der Abwesenheit des Bischofs. So schreibt Cyprian aus seinem Verbannungsorte den Märtyrern und Bekennern Karthagos, um sie zu bitten, nicht die voreilige Wiederaufnahme der *lapsi* durch ihre Fürsprache fördern zu wollen. Den Presbytern und Diakonen, die während seiner Abwesenheit als Führer der Gemeinde auftreten, wirft er hierbei vor, sie hätten die *lapsi* zu schnell und ohne seine Zustimmung wiederum in ihre Mitte aufgenommen: *Et lapsis quidem potest in hoc venia concedi, . . . sed praepositorum est praeceptum tenere et vel prope- rantes vel ignorantes instruere* (Ep. 15, 2. 514, 16). Dieselbe Bedeutung findet man auch in einem der Korrespondenten- schreiben, nämlich des römischen Klerus während der Sedisvakanz: *et cum incumbat nobis qui videmur praepositi esse et vice pastorum custodire gregem, cet.* (Ep. 8, 1. 486, 5). An einer dritten Stelle stehen *praepositi et diaconi* synonym neben einander<sup>2</sup>, wie er öfter zwei Wörter von ungefähr gleicher Bedeutung in synonymischer Verbindung gebraucht.

<sup>1</sup> So auch Ep. 13, 1. 505, 2: *ecclesiae enim gloria praepositi gloria est*. Ep. 67, 5. 739, 10: *ad eam plebem, cui praepositus ordinatur episcopi eiusdem provinciae proximi quique convenient et episcopus deligatur plebe praesente*. Cath. eccl. unit. 10. 218, 25; Ep. 9, 1. 489, 7; — 13, 1. 505, 2; — 33, 1. 566, 12; — 45, 2. 601, 8; — 67, 3. 737, 7; — 72, 3. 778, 7.

<sup>2</sup> Ep. 4, 3. 475, 15: *Multo magis praepositos et diaconos curare hoc fas est*. Mit *praepositi* kan hier niemand anders als die *diaconi* gemeint sein, weil der Brief nur über diese handelt.



*Praepositus* ist also weder bei Tertullian noch bei Cyprian technischer Ausdruck für „Bischof“. Auch in dem Nachleben des Wortes finden sich keine Stützen für die Auffassung, dass es jemals *Terminus technicus* geworden sei. Die Bedeutung blieb allgemeiner, wie das übrigens auch der Fall war mit verschiedenen anderen Ausdrücken, mit denen der Bischof gelegentlich angedeutet wurde, wenn man die eine oder andere besondere Eigenschaft seiner Würde hervorheben wollte. Aus einem Satze Cyprians ersehen wir, welchen Wert jede dieser Benennungen hatte. Dem Florentius, der ihn beschuldigt, dass er seine Pflichten als Bischof vernachlässige, antwortet Cyprian: „Wenn das so wäre: *ecce iam sex annis nec fraternitas habuerit episcopum nec plebs praepositum nec grex pastorem nec ecclesia gubernatorem nec Christus antistitem nec Deus sacerdotem* (Ep. 66, 5. 730, 9).

#### 4. Pontifex.

##### Bei Tertullian.

Wie *sacerdos* entstammt auch *pontifex* der römischen Kultsprache; es ist aber erst ziemlich spät in das christliche Latein eingedrungen. Bei Tertullian wird es in gleicher Weise wie *sacerdos* und *antistes* einige Male von Christus gesagt: *Christus proprius et legitimus dei antistes, praepositi sacerdotii pontifex* (Adv. Marc. 5, 9. Kr. 604, 2)<sup>1</sup>. Einmal sagt er es, aber mit spöttischer Uebertreibung vom römischen Bischof, wie er an derselben Stelle auch *episcopus episcoporum* gebraucht: *pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit* (Pud. 1 R.W. 220, 3).

##### Bei Cyprian.

Cyprian gebraucht das Wort an zwei Stellen aus dem Neuen Testament, um den jüdischen Hohepriester zu bezeichnen<sup>2</sup>. Vom Bischof wird es bei ihm niemals gesagt.

<sup>1</sup> So auch Adv. Marc. 4, 35 Kr. 540, 16; — ib. 542, 3.

<sup>2</sup> Ep. 3, 2. 470, 24: *nesciebam fratres quia pontifex est* (Act. 23, 5). Idem Ep. 59, 4. 671, 17. Vgl. — ib. 671, 6 (Ioan. 18, 22).

Das Wort hatte wohl einen sehr starken heidnischen Nebensinn, welcher vorläufig der Uebernahme in das Christenlatein im Wege stand<sup>1</sup>. Bald haben die Christen aber auch dieses Wort für sich beansprucht; Pontius, der Biograph Cyprians, nennt seinen geliebten Bischof schon einige Male *Dei pontifex*<sup>2</sup>.

#### 5. P a p a<sup>3</sup>.

Das Wort stammt aus dem Griechischen, wo es bereits bei Homer vorkommt. Im Latein findet es sich zum ersten Male bei dem profanen Autor Juvenal: „... *timidus praegustet pocula pappas*“ (Sat. VI, 652), wo es die Bedeutung von „Pflegevater“ oder „Erzieher“<sup>4</sup> hat. In der Profansprache hat es sich aber niemals eingebürgert. Ausser bei Juvenal kommt es seit dem Anfang des 3. Jahrhs., nur bei christlichen Autoren vor. Es scheint mir darum am wahrscheinlichsten zu sein, dass wir nicht die Linie von Juvenal bis zu den christlichen Quellen weiter ziehen müssen, sondern dass die lateinischen Christen es von neuem aus der griechischen Christensprache übernommen haben. In Kleinasien kommt das Wort in alter Zeit zur Bezeichnung von christlichen Dorfpriestern vor; es wurde, nach der Meinung DEISSMANN's zuerst vom Volkschristentum Kleasiens übernommen und stieg erst allmählich zur vornehmeren und engeren Bedeutung empor<sup>5</sup>. Der vulgäre Ursprung des Wortes tritt auch in seiner frühesten Verwendung im Christenlatein zu Tage.

<sup>1</sup> Vgl. A. D'ALÈS, Théol. Cypr. S. 310. BATIFFOL, L'égl. naiss. S. 347 f.

<sup>2</sup> Vita, 9. XCIX, 16: *quid inter haec egerit Christi et Dei pontifex, qui pontifices mundi huius tanto plus pietate, quanto religionis veritate praecesserat, scelus est praeterire*. Hier wurde die Bezeichnung vielleicht als Gegensatz zu den *pontifices huius mundi* gebraucht. Vgl. aber — ib. 11, CII, 15: *tantum abest ut Dei pontifex ille qui misericordiae semper rebus institerat honorum omnibus opibus indigerat*.

<sup>3</sup> Ueber die Geschichte dieses Wortes hat ausführlich gehandelt P. DE LABRIOLLE in B.A.L.A.C. 1 (1911) S. 215—220. Seine Ansichten hat er wiederholt und stellenweise neu dokumentiert in Arch. lat. med. aevi IV (1928) S. 65—75. Beide Artikel habe ich dankbar benutzt.

<sup>4</sup> Vgl. HERAEUS, Arch. lat. Lex. XIII, 157.

<sup>5</sup> A. DEISSMANN, Licht vom Osten S. 186; *ibid.* N. 7.

In der Passio s.s. Felicitatis et Perpetuae wird, nach den Worten des Saturus, Optatus, der Bischof Karthagos, von den Märtyrerinnen *papa* genannt. Hier findet sich das Wort also im Munde einfacher Gläubigen.

#### Bei Tertullian.

Die nächste Stelle, an der das Wort uns begegnet, ist die bei Tertullian: De Pudicitia, Kapitel 13 (R.W. 244, 2), wo er den römischen Bischof, den er schon vorher in spöttischer Uebertreibung mit *episcopus episcoporum* und *pontifex maximus* angeredet hatte, jetzt in übertrieben zärtlicher Weise mit *bonus pastor et benedictus papa* betitelt. An anderen Stellen findet sich das Wort bei ihm nicht; er gebraucht es also nur in diesem etwas übertriebenen Sinne, und es mag daher wohl nicht zu seinem gewöhnlichen Vokabular gehört haben <sup>1</sup>.

#### Bei Cyprian.

Häufiger findet sich das Wort im Corpus der cyprianischen Schriften; hier steht es als Titel des Bischofs von Karthago nicht weniger als fünfmal in der römischen Korrespondenz und einmal in einem Korrespondentschreiben aus Afrika. Cyprian selber gebraucht es aber nicht. In den Briefen aus Rom finden wir es in der Ueberschrift der wahrscheinlich von Novatian im Namen des römischen Klerus während der Sedisvakanz geschriebenen Ep. 30: CYPRIANO PAPAE PRESBYTERI ET DIACONI ROMAE CONSISTENTES. s. (Ep. 30. Tit. 549, 2), und in demselben Briefe: *optamus te, beatissime ac gloriosissime papa, semper in Domino bene valere et nostri meminisse* (Ep. 30, 8. 556, 15). So auch in der Ueberschrift der Ep. 36, wiederum des römischen Klerus und wahrscheinlich ebenfalls von der Hand Novatians: CYPRIANO PAPATI PRESBYTERI ET DIACONES ROMAE CONSISTENTES (Ep. 36. Tit. 572, 9). Auch die römischen Bekenner reden Cyprian in dieser Weise an: CYPRIANO PAPAE MOYSES ET MAXIMUS PRESBYTERI cet. (Ep. 31. Tit. 557, 2). Schliesslich

<sup>1</sup> Hierzu A. D'ALÈS, Théol. Tert. S. 217. BATIFFOL, L'égl. naiss. S. 348 N. 2 und S. 353 N. 2.

findet es sich in der volkstümlich gefärbten Ep. 8 des römischen Klerus: *Didicimus secessisse benedictum Papatem Cyprianum* (Ep. 8. 485, 19). Dass der Titel in dieser Zeit nicht für den römischen Bischof reserviert war, ist hiernach ohne weiteres klar; aber die Bezeichnung war auch nicht der römischen Kirche eigen, wie aus der Ueberschrift von Ep. 23 erhellt, wo Lucianus im Namen der afrikanischen Bekenner sich in stark volkstümlicher Redeweise <sup>1</sup> an Cyprian richtet und ihn mit diesem Ausdruck betitelt: *UNIVERSI CONFESSORES CYPRIANO PAPATI S.* (Ep. 23. Tit. 536, 2) <sup>2</sup>. In den zwei letzten Fällen steht das Wort also in volkstümlicher Umgebung; die Sprache der drei übrigen Briefe nähert sich der Sprache Cyprians. Aber weder Cyprian selber noch der feingebildete römische Bischof Cornelius gebrauchen das Wort auch nur einmal in ihren Briefen, wohl daher, weil der Ausdruck *papa* in dieser Zeit noch einen volkstümlich zärtlichen Nebensinn hatte.

Dieser Eindruck stimmt gut zu einer Stelle der *Acta proconsularia Cypriani*, wo es heisst: *Galerius Maximus proconsul dixit: tu papam te sacrilegae mentis hominibus prae- buisti?* (Act. Proc. 3. CXII, 15). Da diese Akten im allgemeinen den Stempel einer einfachen, ungeschmückten Berichterstattung tragen <sup>3</sup>, kann man wohl annehmen, dass dies der originelle Wortlaut der Frage des Prokonsuls gewesen sei. Wenn in dieser Zeit einem Heiden das Wort bereits bekannt ist, obgleich es in den geschriebenen Quellen der Christensprache verhältnismässig selten ist, muss es wohl in der gesprochenen Sprache häufiger gewesen sein, wie es allerdings gut zu seinem volkstümlichen Charakter passt.

Später ist das Wort allmählich zu einer vornehmeren Bedeutung gelangt, sodass es am Ende der ausschliessliche Eh-

---

<sup>1</sup> Ueber den vulgären Charakter der Sprache dieses Briefes wie des vorhergehenden vergleiche man SCHRIJNEN—MOHRMANN, Synt. Cypr. I S. 2.

<sup>2</sup> Dreimal findet sich also die Form *papa*, nämlich einmal in Ep. 31 und zweimal in Ep. 30 und gleichfalls dreimal *papas* nämlich in Epp. 23, 36 und 8.

<sup>3</sup> Man vergleiche MONCEAUX, Hist. litt. II S. 168 ff.

rentitel der römischen Bischöfe wurde. Diese Entwicklung hat aber nicht sehr früh eingesetzt. In den ältesten, im Friedhof von Kallist gefundenen, frühchristlichen Inschriften findet sich für den römischen Bischof immer die Bezeichnung *episcopus*. Das erste Mal wird in der Inschriftenreihe des 3. Jahrhs. der Titel *papa* auf Marcellinus (296—304) bezogen<sup>1</sup>. Die Beschränkung auf den römischen Bischof fängt erst im 6. Jahrh. an; es finden sich aber auch noch nach diesem Zeitpunkte Beispiele des allgemeineren Gebrauchs<sup>2</sup>.

---

## B. Die anderen Klerusmitglieder.

### 1. Diaconus.

Wie die Mehrzahl der bisher besprochenen Wörter aus dem Begriffssystem der Hierarchie, wurde auch wiederum *diaconus* mit der Einrichtung aus der griechischen Christensprache übernommen. Hier wurde *διάκονος* = „Diener“, das in der klassischen, griechischen Literatur von alters her in dieser Bedeutung geläufig war, nicht nur gebraucht zur Andeutung der Diener der Apostel, deren Einsetzung in der Apostelgeschichte erzählt wird, sondern es wurde auch in mehr allgemeinem Sinne in dieser Bedeutung verwendet. Wie bei *episcopus* und *presbyter* übernahmen die lateinischen Christen auch hier anfänglich nicht nur die besondere, sondern auch die allgemeinere Bedeutung; wir finden diese z.B. in der Itala: *non est autem ita in vobis, sed qui volet in vobis esse magnus erit vester diaconus* (Cod. k. Marc. 10, 43). Auch im Christenlatein hat aber bald eine Begriffsdifferenzierung stattgefunden<sup>3</sup>: *diaconus* wurde zur Amtsbezeich-

<sup>1</sup> DE ROSSI, Roma sotteranea II S. 306 ff. Vgl. S. 200. DIEHL, Inscr. lat. chr. vet. II, 1 S. 174 ff. H. LECLERCQ, Dict. arch. chr. s.v. *Évêque* 5, 1 Sp. 938 f. BATIFFOL, L'égl. naiss. S. 348 N. 2 und S. 353 N. 2. P. DE LABRIOLLE, Papa in Arch. lat. med. aevi IV (1928) S. 69 N. 3.

<sup>2</sup> P. DE LABRIOLLE, Arch. lat. med. aevi IV (1928) S. 71 ff.

<sup>3</sup> So CHR. MOHRMANN, Altchr. Sonderspr. S. 103 f.

nung mit dem Werte eines *Terminus technicus* und deutete die sieben von den Aposteln zu ihren Gehilfen bestellten Männer an, ebenso wie ihre Nachfolger <sup>1</sup>, die Gehilfen der Bischöfe, welche anfänglich dem Bischof ganz nahestehend, nach der Dazwischenschiebung der Presbyter die dritte Stellung in der Reihe der kirchlichen Hierarchie einnahmen. Dagegen wurde die allgemeinere Bedeutung von dem lateinischen *minister* und seinen Verwandten übernommen. In der Vulgata kommt *diaconus* nur noch als Amtsbezeichnung vor <sup>2</sup>, sonst wird immer *minister* gebraucht an den Stellen, wo die Itala noch *diaconus* und der griechische Text *διάκονος* hat.

### Bei Tertullian.

Die Einschränkung des Bedeutungsumfanges von *diaconus* auf den Sinn eines *Terminus technicus* hat aber beträchtlich viel früher als in der Zeit des Hieronymus stattgefunden; denn bereits bei Tertullian findet sich von der allgemeineren Bedeutung keine Spur mehr; es steht bei ihm immer neben hierarchischen Titeln wie *episcopus*, *presbyter* u. dgl. Wenn er die Unbeständigkeit in der Hierarchie der Häretiker tadeln will, sagt er: *Itaque alius hodie episcopus, cras alius: hodie diaconus qui cras lector, hodie presbyter qui cras laicus* (Praescr. 41. O II 39) <sup>3</sup>. Es finden sich bei ihm aber noch keine Derivativformen, welche später so reichlich auftreten.

---

<sup>1</sup> Dass es sich hier wirklich um die Nachfolger der sieben Männer aus der Apostelgeschichte handelt, oder vielmehr, dass diese letzteren keine blossen Gemeindediener, sondern wirklich Träger einer kirchlich-hierarchischen Gewalt und damit Vorläufer der späteren Diakone waren, ist öfters und mit Nachdruck betont worden. Vgl. H. LECLERCQ, Dict. arch. chr. s.v. *Diacre* 4, 1 Sp. 738 ff. J. BILZ in Lex. Theol. Kirche s.v. *Diakon* III Sp. 272. EHRHARD, Urchristentum und Katholizismus S. 37 f.

<sup>2</sup> An den Stellen: 1 Tim. 3, 8 und 12. Vgl. J. BILZ, a.a.O. Sp. 271. Ueber den Vorgang dieses Bedeutungswandels vergleiche man CHR. MOHRMANN, Altchr. Sonderspr. S. 103 f.

<sup>3</sup> Vgl. Fug. 11 O I 480; Bapt. 17 R.W. 214, 27; Praescr. 3 O II 5; Monog. 11 O I 777. Von den ersten sieben Diakonen wird es gesagt in dem ps. tertullianischen Adv. Haer. 1 Kr. 215, 16: *alter haereticus Nicolaus emersit. hic de septem diaconibus, qui in Actis Apostolorum adlecti sunt, fuit.*

Bei Cyprian.

Diaconus, hypodiaconus, subdiaconus diaconium.

Bei Cyprian begegnet uns *diaconus* natürlich auch sehr häufig, besonders in den Briefen. Ueberhaupt lässt sich erst aus seinen Schriften ein deutliches Bild gewinnen über Stellung, Befugnisse und Art und Weise der Beförderung der Diakonen in der Kirche Karthagos<sup>1</sup>. Dass sie neben den Presbytern eine hervorragende Stellung einnahmen bei der Verwaltung der Gemeinden, kann man schon daraus ersehen, dass die Verbindung *presbyteris et diaconibus* in den Ueberschriften der Briefe des hl. Cyprian 23 mal begegnet. Dazu kommt noch die Ueberschrift der Ep. 67, die an die spanischen Kirchengemeinden gerichtet ist: FELICI PRESBYTERO ET PLEBIBUS CONSISTENTIBUS AD LEGIONEM ET ASTURICAE ITEM AELIO DIACONO ET PLEBI EMERITAE CONSISTENTIBUS FRATRIBUS (735, 9). Weiter sind die Epp. 30 und 36 geschrieben im Namen der PRESBYTERI ET DIACONI(-ES) ROMAE CONSISTENTES<sup>2</sup>. Das Wort hat für Cyprian nur noch den Wert einer Amtsbezeichnung: von den allgemeineren Bedeutungen finden sich bei ihm, wie bei Tertullian, keine Spuren mehr; diese werden wiedergegeben mit *mi-*

<sup>1</sup> Hierüber handeln ausführlich A. D'ALÈS, Théol. Cypr. S. 315 ff. und BATIFFOL, L'égl. naiss. S. 403 ff.

<sup>2</sup> *Diaconus* hat nicht nur Endungen der 2., sondern auch der 3. Deklination. Bei Tertullian finden sich nur Endungen der 2. Dekl.; auch bei Cyprian sind diese in der Mehrzahl; sie sind bei ihm in allen Kasus vertreten. Von den Endungen der 3. Dekl. begegnen *-em* (Ep. 52, 2. 618, 12; nicht sicher, nur in F.; andere Mss. *-um*), *-es* n. pl. (Ep. 32. 565, 11; — 80, 1. 839, 16; — 36 Tit. 572, 9), *-es* acc. pl. (Ep. 80, 1. 840, 10); *diaconibus* meist in den Ueberschriften, aber auch Ep. 20, 2. 528, 8. Der Thes. ling. lat. s.v. meinte sogar, dass es bei ihm kein sicheres Beispiel für die Endung *-is* als dat. oder abl. pl. gäbe. In der Hartelschen Ausgabe findet sich diese Endung aber wenigstens dreimal: Ep. 5, 2. 479, 15; — 16, 3. 520, 3; — 14, 3. 512, 10; nur an der letzten Stelle sind die Handschriften einig in der Lesung *diaconis*. Nach CHR. MOHRMANN, Altchr. Sonderspr. S. 102 f. bevorzugt Augustin sehr stark die Endungen der 2. Dekl.; nur *-ibus* behauptete sich, da diese Form besonders klangvoll war. Zu Cyprian vergleiche man noch L. BAYARD, Lat. Cypr. S. 56 f. und WATSON, Style lang. Cypr. S. 297 f. und *ibid.* in der Fussnote.

nister (*ministerium, administratio*), das daher nicht, wie das gelegentlich geschah<sup>1</sup>, als Synonym von *diaconus* aufgefasst werden darf. Der Unterschied liegt darin, dass *diaconus* Terminus technicus war.

Wieviel fester sich das Wort in der Zwischenzeit infolge der festeren kirchlichen Organisation in der christlichen Sprache eingebürgert hatte, ersehen wir daraus, dass sich wie bei *episcopus* und *presbyter* inzwischen mehrere Derivativformen gebildet haben. *Hypodiaconus* findet sich nicht nur verschiedene Male in den Briefen Cyprians, sondern auch in den der Korrespondenten sowohl aus Afrika wie (einmal) aus Rom<sup>2</sup>. Die hybride Bildung *subdiaconus*, welche, wie aus dem häufigen Gebrauch in den Inschriften hervorgeht, auf die Dauer die grösste Lebensfähigkeit besass<sup>3</sup>, kommt nur einmal, und zwar in einem Schreiben aus Rom (Ep. 8, 1. 485, 20) vor.

Das Amt des Diakons heisst bei Cyprian *diaconium: diaconio sanctae administrationis amisso* (Ep. 52, 1. 617, 1). Vor ihm findet sich der Ausdruck nur noch bei Irenäus, wo er aber als eine Uebersetzung aus dem Griechischen anzusehen ist<sup>4</sup>. Später wird neben *diaconium* viel *diaconatus* gebraucht (seit dem Ambrosiaster) und gelegentlich *diaconia* (z.B. in der Didasc. Apost. und bei Cassian).

---

<sup>1</sup> WATSON, Style lang. Cypr. S. 260: „it is tempting in a few cases to regard *minister, administratio* as meaning „decon” and „diaconate”. In der Note zu dieser Stelle weiss er aber m.E. keine überzeugenden Beispiele zu geben; die beiden Ausdrücke beziehen sich gelegentlich auf Diakonen, bezeichnen sie aber nicht als solche; z.B. Ep. 3, 3. 471, 16: *Meminisse autem diaconi debent quoniam apostolos id est episcopos et praepositos Dominus elegit, diaconi autem post ascensum Domini in caelos apostoli sibi constituerunt episcopatus sui et ecclesiae ministros.*

<sup>2</sup> In den Briefen Cyprians selber: Ep. 8, 1. 489, 1: *per Crementium hypodiaconum*. So auch Ep. 29. 548, 4; — 34, 4. 570, 14; — 35. 571, 13. In den der afrikanischen Korrespondenten: Ep. 77, 3. 835, 19; — 78, 1. 836, 13; — 79. 838, 9. In einem Briefe aus Rom: Ep. 36, 1. 572, 12.

<sup>3</sup> Hierzu CHR. MOHRMANN, Altchr. Sonderspr. S. 157.

<sup>4</sup> Adv. haer. 1, 26, 3: *unum ex VII, qui primi ad diaconium ab apostolis ordinati sunt.*



## 2. Acoluthus.

Während der Akolyth bei Tertullian nicht vorkommt, findet sich die Bezeichnung *acoluthus* hingegen verschiedene Male in den Briefen Cyprians; der Akolyth wird bereits zum Klerus gerechnet und er zeigt sich uns bei Cyprian in der Tätigkeit eines Botenläufers: *nanctus tamen occasionem familiarissimi hominis et clerici per Felicianum acoluthum, . . . de Fortunato isto tibi scripsi* (Ep. 59, 9. 677, 6). In der gleichen Tätigkeit erscheint er auch an zwei anderen Stellen: *misi eidem per Naricum acoluthum aliam portionem* (Ep. 7. 485, 13); und: *litteras quas per Saturum fratrem nostrum acoluthum misisti* (Ep. 59, 1. 666, 10). Ein andermal spricht er ohne weiteres von einem *Favorinus acoluthus* (Ep. 34, 4. 570, 15).

## 3. Exorcista.

Bei Tertullian.

Dieses griechische Lehnwort findet sich bei Tertullian nicht; wohl hat er das Verbum *exorcizare*. So sagt er von dem christlichen Weihrauchhändler: *qua constantia exorcizabit alumnos suos, quibus domum suam cellarium praestat?* (Idol. 11 R.W. 42, 22). Auch *exorcismus* findet sich bei ihm verschiedene Male; so wirft er z.B. den Häretikern vor, dass die Frauen bei ihnen u.a. Beschwörungen vornehmen dürfen: *Ipsae mulieres haereticarum, quam procaces! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere* cet. (Praescr. 41 O II 39)<sup>1</sup>. Tertullian kennt also zwar die Teufelsbeschwörung, sie wird aber noch von Leuten wie einem Weihrauchhändler und bei den Häretikern sogar von Frauen vorgenommen; der offizielle *exorcista* und damit der Exorzistat als kirchliche Weihestufe scheint zu seiner Zeit noch unbekannt gewesen zu sein<sup>2</sup>.

Bei Cyprian.

Exorcista, exorcizare, exorcismus.

Bei Cyprian kommt die Amtsbezeichnung *exorcista* einige

<sup>1</sup> Weiter noch: Spect. 26. R.W. 25, 22: *in exorcismo*; An. 57 R.W. 392, 9: *in exorcismis*.

<sup>2</sup> Vgl. P. LEX, Lex. Theol. Kirche, s.v. *Exorzistat* III Sp. 916.

Male vor: *quod hodie etiam geritur, ut per exorcistas voce humana et potestate divina flagellatur, et uratur, et torqueatur diabolus* (Ep. 69, 15. 764, 14). Dass der Exorzist zu dieser Zeit dem Klerus zugerechnet wurde, geht deutlich hervor aus dem Schluss des kleinen, im Namen der sämtlichen Bekenner geschriebenen Briefes Ep. 23: *praesente de clero et exorcista et lectore Lucianus scripsit* (536, 6).

*Exorcismus* begegnet uns bei ihm nicht; auch nicht das *Verbum exorcizare*. Statt dessen gebraucht er meistens rhetorische Umschreibungen<sup>1</sup>. In den Sent. episc. aber kommt das *Verbum* dreimal vor und *exorcismus* einmal<sup>2</sup>.

#### 4. L e c t o r.

##### Bei Tertullian.

Das Wort wurde von den lateinischen Christen aus der Allgemeinsprache übernommen und bezeichnete bei ihnen denjenigen, welcher in den Versammlungen die üblichen Lesungen vornahm. Anfänglich waren die Lektoren gebildete Laien ohne kirchliche Weihe, später wurden sie dem Klerus eingereiht<sup>3</sup>.

Der Ausdruck findet sich zuerst bei Tertullian und hat hier anscheinend bereits den Wert einer kirchlichen Amtsbezeichnung; der Lektor wird nämlich in einem Atemzuge mit anderen Klerusmitgliedern genannt an der Stelle, wo er den Häretikern vorwirft: *Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector, hodie presbyter, qui cras laicus* (Praescr. 41 O II 39).

##### Bei Cyprian.

##### L e c t o r, lectio, legere.

Erst aus den Schriften Cyprians erfahren wir mehr über Ansehen und Wichtigkeit dieses Amtes, besonders aus den Briefen 29, 38 und 39, in denen er jedesmal seiner Gemeinde die Ernennung eines ausgezeichneten Laien oder Konfessors

---

<sup>1</sup> Hierzu WATSON, *Style lang. Cypr.* S. 286.

<sup>2</sup> Sent. episc. I. 436, 16; — 8. 441, 12; — 31. 448, 11; — 37. 450, 11.

<sup>3</sup> Hierzu J. QUASTEN, *Lex. Theol. Kirche*, s.v. *Lektor* VI Sp. 479.

zum Lektor berichtet <sup>1</sup>. Er rechnet diese Ernennungen zu den *ordinationes clericæ* und spricht von der Aufnahme in den Klerus <sup>2</sup>), wodurch er also bezeugt, dass es sich um eine kirchliche Weihe handelt. In Ep. 29 spricht er von einer Art Prüfung, welche er dem neuernannten Lektor Saturus und dem *hypodiaconus* Optatus vorhin abgenommen habe und in diesem Briefe hören wir auch von *lectores*, die den (*presbyteri*) *doctores audientium*, also den Lehrern der Katechumenen beigelegt wurden: *fecisse me autem sciatis lectorem Saturum et hypodiaconum Optatum confessorem, quos iam pridem communi consilio clero proximos feceramus, quando aut Saturo die Paschæ semel atque iterum lectionem dedimus aut modo cum presbyteris doctoribus lectores diligenter probaremus, Optatum inter lectores doctorum audientium constituimus, examinantes an congruerent illis omnia, quæ esse deberent in his qui ad clerum parabantur* (Ep. 29. 548, 3 ff.).

Neben *lector* ist inzwischen auch *lectio* als stehender Ausdruck zur Geltung gelangt; das Wort heisst: „Amt“ oder „Funktion des Lektors“ und begegnet uns in dieser Bedeutung öfters in den cyprianischen Briefen. So sagt er in Hinsicht auf die Ernennung von Celerinus zum Lektorat: *iungendus in lectione Aurelio fuerat, cum quo et divino honoris societate coniunctus est* (Ep. 39, 4. 584, 6). In dem vorangehenden Briefe hatte er über den genannten Aurelius gesagt: *sed interim placuit, ut ab officio lectionis incipiat* (Ep. 38, 2. 580, 22). Auch in dem oben angeführten Satze aus Ep. 29 steht das Wort in dieser Bedeutung <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ep. 29. 548, 3: *fecisse me autem sciatis lectorem Saturum*. Ep. 32. 565, 14: *Satyro lectori*. Ep. 35. 571, 13: *per Saturum lectorem*. Ep. 39, 4. 584, 5: *lectoris fidem*. Weiter in dem von Lucianus geschriebenen Briefe 23. 536, 6: *praesente de clero et exorcista et lectore Lucianus scripsit*.

<sup>2</sup> Z.B. Ep. 38, 1. 579, 17: *In ordinationibus clericis, fratres carissimi solemus vos ante consulere*. Ep. 39, 1. 582, 2: *referimus ad vos Celerinum... clero nostro non humana suffragatione sed divina dignatione coniunctum*.

<sup>3</sup> Häufiger wird das Wort von ihm gebraucht in der Bedeutung: „heilige Schrift“. Es steht dann immer mit einem Attribut, z.B. Zel. et liv. 16. 430, 16: *sit in manibus divina lectio*. So auch Laps. 7. 270, 20; Fort. 1. 317, 13; ib. 3. 318, 11. *Dominica lectio* steht z.B. Mort. 1. 297, 12; Ep. 27, 1. 541, 1; — ib. 3. 543, 9. *Euangelica lectio* Ep. 39, 4. 584, 5. Ueber die genetivische

Auch das Verbum *legere* wird als Bezeichnung für das Wirken des Lektors einmal von ihm absolut verwendet an der Stelle, wo er von dem obengenannten Aurelius sagt: *et quoniam semper gaudium properat nec potest moras ferre laetitiae, dominico legit interim nobis* (Ep. 38, 2. 581, 7). Wie es zu diesem absoluten Sinn gelangt ist, ersehen wir aus einer anderen Stelle, wo es von dem, ebenfalls obengenannten Celerinus heisst: *ut . . . . legat praecepta et euangelium Domini* (Ep. 39, 4. 583, 25).

Die Terminologie des Begriffssystems des Lektorats weist also bei Cyprian wiederum eine bedeutende Erweiterung auf.

Wenn wir das Ergebnis unserer Untersuchung über die einzelnen Mitglieder der kirchlichen Hierarchie jetzt noch einmal kurz zusammenfassen, ersehen wir das Folgende: von den höheren Weihestufen sind der Episkopat, der Presbyterat und der Diakonat sowohl in der Sprache der Schriften Tertullians wie in der Cyprians vertreten. Beim ersteren vermissen wir nur den Subdiakonat. Die Terminologie der betreffenden Begriffssysteme tritt uns aber in den Schriften Cyprians jedesmal mit beträchtlich grösserer Vollständigkeit entgegen und seine Sprache wirft somit ein helleres Licht über diese Begriffe als die seines Vorgängers. Von den niederen Weihestufen erscheint bei Tertullian in schwacher Beleuchtung nur der Lektorat. Bei Cyprian hingegen vermissen wir auch hier nur eine, nämlich den Ostiariat. Die anderen stehen bei ihm in ganz hellem Lichte.

Die Sprache ist auch diesmal wiederum der Spiegel der Kultur und wenn auch ein kleiner Teil dieses Unterschiedes in der Terminologie der Eigenart der Schriftsteller und ihrer Schriften zuzuschreiben ist, so muss dennoch der grösste Teil aus der gleichzeitigen Entwicklung der betreffenden Institute erklärt werden.

---

Bedeutung (statt eines Gen. obi.) dieser Adjektive vergleiche man die ausführliche Auseinandersetzung von SCHRIJNEN—MOHRMANN, Synt. Cypr. I S. 89 ff.

## Anhang.

### Lebensunterhalt des Klerus.

Die Gläubigen haben wahrscheinlich von Anfang an den Dienern des Altars durch ihre Beiträge den Lebensunterhalt gesichert, um ihnen in dieser Weise die materielle Sorge um das tägliche Brot von den Schultern zu nehmen und die Gelegenheit zu geben, sich ungestört dem Dienste Gottes zu widmen. Das Recht der Unterstützung in den materiellen Bedürfnissen des Lebens wird bereits von Paulus begründet und verteidigt im ersten Korintherbriefe: *Ita et Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant de Evangelio vivere* (1 Cor. 9, 14). Es ist aber schwierig, etwas Bestimmtes über Art und Umstände dieser Unterstützung festzustellen. Erst im 4. Jahrh. scheint die Art und der Umfang der Beiträge kanonisch geregelt worden zu sein<sup>1</sup>.

Doch lassen sich um die Mitte des 3. Jahrh. aus der Sprache der Schriften Cyprians bereits einige Anhaltspunkte gewinnen; bei ihm findet sich wenigstens zum ersten Male eine einigermaßen ausgebildete Terminologie dieses Begriffssystems. Die wichtigsten Ausdrücke sind: *stips*, *divisio mensurna*, *sportulae* und *oblatio*.

#### Bei Tertullian.

*Stips*, *oblatio*, *sportula*.

*Stips* war der Profansprache von altersher geläufig in der Bedeutung von „Geldbeitrag, Spende“ (besonders zu religiösen Zwecken) und wird auch von Tertullian in dieser profanen Bedeutung gebraucht, wenn er im *Apologeticum* die Heiden sagen lässt: „*Certe*“, *inquitis*, „*templorum vectigalia cottidie decoquunt: stipes quotusquisque iam iactat?*“ (*Apol.* 42, 8 M. 145, 8).

Im *Apologeticum* wird das Wort von ihm aber auch bereits auf christliche Verhältnisse angewandt, wenn er in seinen Auseinandersetzungen über Art und Natur der christlichen Gemeindeorganisation sagt: *Etiam si quod arcae*

<sup>1</sup> Hierzu H. LECLERCQ, *Dict. arch. chr. s.v. Dime* 4, 1 Sp. 995 ff.

*genus est, non de honoraria summa quasi redemptae religionis congregatur. Modicam unusquisque stipem menstrua die, vel cum velit et si modo possit, adponit; nam nemo compellitur sed sponte confert* (Apol. 39,5 M. 132, 3). Es handelt sich also um freiwillige Beiträge, welche vorzugsweise an einem bestimmten Tage im Monat (*menstrua die*) in die Kasse der Gemeinde eingelegt werden. Diese Kasse wird gebraucht für die Unterstützung und das Begräbnis der Armen, für die Waisen, für hilfsbedürftige Greise und Brüder, welche sich infolge von Schiffbruch in Not befinden und für die Christen, welche sich um ihres Glaubensbekenntnisses willen in der Verbannung oder in der Gefangenschaft befinden. Aus den Worten Tertullians lässt sich aber nicht entscheiden, ob aus dieser Kasse auch die Beiträge für den Lebensunterhalt der Kleriker genommen werden. Wir können nur feststellen, dass *stips* anscheinend von den Christen aus der profanen Kultsprache übernommen worden ist und in der Bedeutung von „Abgabe in die Gemeindekasse“ gebraucht wurde.

Ausser an dem im Apologeticum genannten *menstrua die* wurden dergleichen Abgaben auch gelegentlich der Fasttage eingelegt, wie aus einem Texte in der Abhandlung über das Fasten hervorgeht: *bene autem, quod et episcopi universae plebi mandare ieiunia adsolent, non dico de industria stipium conferendarum, ut vestrae capturae est, sed interdum et ex aliqua sollicitudinis ecclesiasticae causa* (Ieiun. 13 R.W. 291, 27).

*Oblatio* ist anscheinend eine spätlateinische Bildung zu dem Verbum *offerre*. Die frühesten Belege aus der Profansprache finden sich bei Apuleius, z.B. in der Verbindung *oblatio luminis*; oder es wird gesagt von dem Darreichen von Gift oder anderen dergleichen Dingen<sup>1</sup>. Ungefähr gleichzeitig oder vielleicht etwas früher erscheint es auch in den Quellen des Christenlateins als Terminus der Kultsprache. In der Itala findet sich die Verbindung *argenti oblatio* oder *oblatio aeris*<sup>2</sup>. Es wurde aber von Anfang an auch auf das

<sup>1</sup> Apul. Met. 5, 22; — ib. 10,5; — ib. 11, 18; — ib. 11, 20.

<sup>2</sup> Cod. Monac., Exod. 39, 2 (38, 25): *argenti oblatio a viris visitantibus synagoga talenta centum viginti*. Ib. 39, 7 (38, 29): *factum est pondus oblationis aeris talenta*. Ib. Num. 31, 52: *factum est omne aurum in oblatione, quod obtulerunt Domino*. Die LXX hat hier jedesmal ἀφάρεμα.

Darbringen der Opfergaben bezogen, und daher im neutestamentlichen Zusammenhang in Verbindung mit der Eucharistiefeier gebraucht; in dem Klemensbriefe heisst es: *Omnia ordine facere debemus, quae pater familias consummare iussit secundum tempora constituta. Oblationes enim et ministeria non vane nec sine ordine iussit fieri, sed constitutis temporibus et horis. Ubi et per quos consummari voluit, ipse ordinavit suo magno consilio; iuste omnia faciendo oportune accepta sint voluntati illius. Qui igitur constitutis temporibus faciunt oblationes, benedicti et beati: Legibus enim patri familiae apparentes, nihil peccant* (Clem. ad Cor. 40).

Bei Tertullian finden wir *oblatio*, wie das Verbum *offerre*, sehr häufig. Auch bei ihm wird es meistens im Zusammenhang mit dem Darbringen der Opfergaben und besonders in Verbindung mit der Eucharistiefeier verwendet<sup>1</sup>.

Gelegentlich wird es aber auch, in gleicher Weise wie *operatio*, gebraucht in der Bedeutung von „das Darbringen einer Gabe für den bedürftigen Mitmenschen“: *si cui dederō eleemosynam vel aliquid praestitero beneficii, et ille mihi deos suos vel coloniae genium propitios imprecetur, iam oblatio mea vel operatio idolorum honor erit* (Idol. 22 R.W. 55, 24).

Einmal steht es bei ihm auch im alttestamentlichen Zusammenhang in der Bedeutung von „das Darbringen des Zehnten“: (Melchisedech) *qui Abraham circumcisum iam accepta decimarum oblatione benedixit* (Adv. Marc. 5, 9. Kr. 603, 26).

*Sportula* finden wir bei Tertullian nur in seiner profanen Bedeutung „Speisekörbchen“<sup>2</sup> gebraucht. Der Zusammenhang, in dem es vorkommt, ist wohl sprichwörtlich: *Nunc si nomen Christi, ut sportulam furunculus, captavit, cur etiam Iesus voluit appellari, non tam expectabili apud Iudaeos nomine?* (Adv. Marc. 3, 16 Kr. 402, 7).

Keiner der drei Ausdrücke *stips*, *oblatio* oder *sportula* hat

<sup>1</sup> Z.B. Cast. 11 0 I 753; Cor. 3 0 I 422; Pat. 5 Kr. 8, 14; Virg. 13 0 I 903; Iud. 5 0 II 709; Adv. Marc. 2, 22 Kr. 365, 16; — 4, 35 Kr. 542, 2; — 2, 18 Kr. 360, 16. Hierzu vergleiche man J. SCHRIJNEN, *Leven oude Kerk* S. 71 und *Charakteristik* S. 38; A. D'ALÈS, *Théol. Tert.* S. 309.

<sup>2</sup> Ueber das Speisekörbchen der Klienten vergleiche man L. FRIEDLAENDER, *Sittengeschichte* I S. 226.

also in den Schriften Tertullians eine Bedeutung, welche in das Begriffssystem vom Lebensunterhalt des Klerus hineingeht. Wohl haben *stips* und *oblatio* Bedeutungen aus dem verwandten Begriffssystem der christlichen Mildtätigkeit im allgemeinen. Bei Cyprian finden wir eine weitere Entwicklung; denn er gebraucht, wie wir zeigen werden, die drei Ausdrücke in mehr spezialisierten Bedeutungen, welche sich auf den Lebensunterhalt des Klerus beziehen.

### Bei Cyprian.

*Stips, divisio mensurna, oblatio, sportula, sportulare* (-i).

*Stips*. Ein gewisser Fortunatianus, früher Bischof von Assuras, hat seinem Glauben entsagt und den heidnischen Idolen geopfert. Jetzt erhebt er aber wiederum Ansprüche auf die bischöfliche Würde. Von dergleichen Abtrünnigen sagt Cyprian in seinem Briefe an Epictetus und die Gemeinde von Assuras: *Nec mirum si consilia nostra aut Domini praecepta nunc abnuunt, qui Dominum negaverunt. stipes et oblationes et lucra desiderant, quibus prius insatiabiles incubabant* (Ep. 65, 3. 724, 3) <sup>1</sup>. Mit *stipes* sind hier wohl die regelmässigen, d.h. monatlich dem Klerus für den Lebensunterhalt aus der Gemeindekasse gewährten Beiträge gemeint <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ueber das in diesem Texte stehende *oblationes* wird weiter unten gesprochen. *Lucra* hat wohl keine andere Bedeutung als die allgemeine „Gewinn“ und hat also für unsere Untersuchung keinen weiteren Wert. Die Häufung der drei Ausdrücke sollte uns bei dem niemals wortkargen Cyprian nicht wundern.

<sup>2</sup> WATSON, *Style lang. Cypr.* S. 274 und BAYARD, *Lat. Cypr.* S. 181 meinen, dass auch *stipendium* bei Cyprian diese gleiche Bedeutung habe. Ihre Auffassung stützt sich auf die Stelle Ep. 41, 2. 588, 11: *in quo quidem gratulor plurimos fratres ab eius (sc. Felicissimi) audacia recessisse et vobis adquiescere maluisse ut cum ecclesia matre remanerent et stipendia eius episcopo dispensante perciperent*. Hier werden aber nicht Spenden oder Gehälter für den Klerus gemeint, sondern Unterstützungen für bedürftige Brüder überhaupt (Man vergleiche Kap. 1 des Briefes). Cyprian hat nämlich einige Kleriker als seine Stellvertreter gesandt, um die Bedürftigen unter den Brüdern zu unterstützen und zu gleicher Zeit die Lebensumstände und Verdienste eines jeden nachzuforschen, damit er den Würdigen unter ihnen Zutritt zu den kirchlichen Aemtern gewähren könne. Von Felicissimus werden die Abgesandten Cyprians aber teilweise an der Erfüllung ihres Auftrags gehindert.

siehe noch, hier  
die *oblationes* zu begreifen  
als "Beiträge zum Lebens-  
unterhalt der geistlichen"  
et dergleichen.



Die monatliche Zahlung dieser Beiträge wird von Cyprian an zwei anderen Stellen mit dem Ausdrucke *divisio mensurna* bezeichnet. In einem Briefe an die Presbyter, die Diakone und die Gemeinde von Karthago schreibt Cyprian nämlich über die Subdiakone Philumenus und Fortunatus und den Akolyth Favorinus, welche während der Verfolgung abgefallen sind und jetzt wiederum in die Kirchengemeinschaft zurückzukehren wünschen: er wolle allein keine Entscheidung in dieser Angelegenheit treffen, sondern warten, bis er die Gelegenheit habe, nicht nur zusammen mit seinen Kollegen, sondern mit der ganzen Gemeinde über diesen Fall zu urteilen. Dann fährt er fort: *interea se a divisione mensurna tantum contineant non quasi a ministerio ecclesiastico privati esse videantur, sed ut integris omnibus ad nostram praesentiam differantur* (Ep. 34, 4. 571, 1). Die drei werden also zwar nicht ihrer klerikalen Würde enthoben, sondern zeitweilig aus dem Klerusverbande ausgeschlossen, was sich darin äussern wird, dass sie sich bis zur Erledigung ihrer Angelegenheit nicht mehr an der monatlichen Distribution der Spenden beteiligen dürfen. In einem anderen Briefe meldet Cyprian dem Klerus und den Gläubigen seiner Gemeinde die Ernennung von Celerinus und Aurelius, beide Bekenner, zum Lektorat (*hos tamen lectores interim constitutos iam sciatis*); er hat sie aber bereits für die Würde des Presbyterats vorbestimmt; inzwischen werden sie denn auch die gleichen monatlichen Gehälter und andere Spenden bekommen wie die Presbyter: *ceterum presbyterii honorem designasse nos illis iam sciatis, ut et sportulis idem cum presbyteris honorentur et divisiones mensurnas aequatis quantitibus partiantur, sessuri nobiscum provectis et corroboratis annis suis* (Ep. 39, 5. 584, 25). Die Spenden waren also nach der Höhe der klerikalen Rangstufen verschieden.

*Oblatio.* Auch mit diesem Ausdruck werden Gaben für die Geistlichkeit bezeichnet; dies ersieht man aus der oben zitierten Passage der Ep. 65: *stipes et oblationes et lucra desiderant*. Diese sind aber wohl im Gegensatz zu *stipes* keine regelmässigen Beiträge, sondern mehr willkürliche und zufällige Gaben. Das erweist sich auch aus einem Briefe der

7  
 von Hylar den  
 teufelhaft ist!

Bekenner, die sich in dem Bergwerke von Sigus in der Gefangenschaft befinden; sie lassen den Cyprian grüssen durch den Subdiakon Herennianus und die Brüder Lucanus und Maximus: *a quibus accepimus oblationis nomine quantitatem una cum litteris tuis quas misisti* (Ep. 79. 838, 11). Unter ihnen sind mehrere Kleriker, aber anscheinend auch andere Mitglieder der Gemeinde (man vergleiche die Ueberschrift); die Bedeutung von *oblatio* ist hier also eine mehr allgemeine.

Auch die *sportulae* sind wohl etwas Aehnliches d.h. eher gelegentliche Spenden als regelmässige Beiträge. Aus dem oben zitierten Passus der Ep. 39: *ut et sportulis idem cum presbyteris honorentur et divisiones mensurnas aequatis quantitibus partiantur* geht hervor, dass sie von den Beiträgen, welche bei der monatlichen Auszahlung verteilt wurden, verschieden waren. Ueber die weitere Art und Natur dieser *sportulae* lässt sich aber aus der Sprache der Schriften Cyprians nichts erfahren. Der Begriff und der Terminus scheinen also nicht von grosser Wichtigkeit gewesen zu sein.

Indessen hat der Ausdruck dennoch die Bildung eines Verbums *sportulare* (oder *sportulari*? <sup>1</sup>) veranlasst, das aber nur bei Cyprian vorkommt. Nachdem er über den Zehnten der Leviten des alten Bundes gesprochen hat, vergleicht er hiermit die Spenden für die Kleriker: *quae nunc ratio et forma tenetur, ut qui in ecclesia Domini ordinatione clerica promoven- tur in nullo ab administratione divina avocentur, ne molestiis et negotiis saecularibus adligentur, sed in honore sportulantium fratrum tamquam decimas ex fructibus accipientes ab altari et sacrificiis non recedant et die ac nocte caelestibus rebus et spiritalibus serviant* (Ep. 1, 1. 466, 9). Die Bedeutung des Ausdrucks ist an dieser einzigen Stelle, wo er vorkommt, aber ziemlich unsicher. Wahrscheinlich heisst es „Spenden erhalten“ und nicht „Spenden geben“ <sup>2</sup>. Weil das Wort weiter nirgends belegt ist, ist die Sache aber auch nicht von grosser Wichtigkeit.

---

<sup>1</sup> Ueber die Form des Verbums (ist es ein Deponens?) sind sich die Lexikographen nicht einig.

<sup>2</sup> Man vergleiche L. BAYARD, Correspondence und Lat. Cypr. S. 181.

Die erzielten Resultate dieses Teiles unserer Untersuchung sind also gering. Ueber Bedeutung und Gebrauchsumfang der Ausdrücke dieses Begriffssystems muss manches im Dunkel bleiben, weil die Belege nur spärlich sind. Dennoch wird auch hier in interessanter Weise ein Licht auf die kulturelle Lage dieser Periode geworfen; denn während die untersuchten Ausdrücke bei Tertullian nur in allgemeineren Bedeutungen vorkamen, ist der jeweilige Sinn bei Cyprian spezialisiert und in das Begriffssystem vom Lebensunterhalt des Klerus eingeschaltet. Diese Bedeutungsentwicklung spiegelt wiederum die kontemporelle Kulturentwicklung wider und beleuchtet für uns das Bild der wachsenden inneren Organisation der Kirche.

---

## V. Häresie und Schisma.

### A. Die Bedeutungsentwicklung von haeresis, haereticus und schisma, schismaticus bis in die Zeit Cyprians.

#### 1. Haeresis, secta.

a. Das lateinische *haeresis* wurde aus dem Griechischen übernommen. Seit Aeschylus und Herodot kommt αἵρεσις vor in der Bedeutung „das Nehmen“, besonders „die Einnahme einer Stadt“, und weiter „die Wahl“ oder „das Streben nach etwas“. Bei Späteren verdichtet sich die Bedeutung zu „Lebenshaltung, (welche man sich erwählt)“ und konkretisiert sich noch weiter zu „Lebensrichtung“, besonders „Philosophenschule“ oder „Partei“. Diese Bedeutung findet sich häufig bei Philo und Josephus; der letztere gebraucht es zur Andeutung der verschiedenen Parteien unter den Juden, z.B. der Sadduzäer und Pharisäer. Dieser Gebrauch beruht wahrscheinlich auf direktem hebräischem Einfluss, denn das Wort diene zur Wiedergabe des korrespondierenden hebräischen Ausdrucks zur Bezeichnung des Begriffes „Parteiung“ (besonders im Zusammenhang mit den Pharisäern).

Zur Bezeichnung der Sadduzäer oder Pharisäer begegnet man dem Worte auch öfters im N.T., namentlich in der Apostelgeschichte (Act. Ap. 5, 17; — 15, 5). In dieser Bedeutung hatte das Wort für die Christen bereits pejorativen Sinn. Auch die Christen selber werden allerdings von ihren Gegnern einige Male mit diesem Ausdruck bezeichnet (Act. Ap. 24, 5; — 28, 22).

b. In der christlichen Sondersprache hat das Wort eine neue Bedeutung hinzubekommen: „Parteiung“, oder „Spaltung“. Dieser neue, ausgesprochen pejorative Sinn entwickelte sich naturgemäss aus dem Gegensatz ἐκκλησία ... αἵρεσις. Mit dem Auftreten der einen und einheitlichen christlichen Kirche bildete sich eine neue Lage in der Kulturwelt und aus dieser neuen Situation heraus muss die pejorative Bedeutungsentwicklung von αἵρεσις erklärt werden. Die e i n e wahre Kirche erträgt keine Parteien. Die Begriffe ἐκκλησία und αἵρεσις standen einander von vornherein feindlich gegenüber<sup>1</sup>. Im Hinblick auf die ἐκκλησία wurde die „Partei“ zu einer „Parteiung“. Wahrscheinlich haben die Christen diese ungünstige Bedeutung bereits gefühlt, als sie die griechischen Philosophenschulen oder die Parteien unter den Juden mit αἵρέσεις bezeichneten, zu voller Geltung gelang sie aber erst, als mit diesem Worte die sich der e i n e n Kirche entgegenstellenden Parteien angedeutet wurden. Diesen ungünstigen Sinn hat das Wort schon im N.T., wenn der Apostel in seinem Briefe an die Galater die αἵρέσεις zu den ἔργα τῆς σαρκός rechnet, neben ἔρις, ἔχθραι, ἔηλος, θυμοί, ἐριθεΐαι, διχοστασίαι (Gal. 5, 20). Noch deutlicher tritt dies im ersten Briefe an die Korinther hervor, wo der Ausdruck αἵρεσις neben σχίσμα steht, und der Apostel sagt, dass ja auch αἵρέσεις unter den Mitgliedern der Gemeinde entstehen müssen, damit die Erprobten offenbar werden können. In allen diesen Fällen hat das Wort aber noch nicht seine, später ausschliesslich übliche, tech-

---

<sup>1</sup> Diese Idee wurde bereits angedeutet von A. MICHEL in Dict. Théol. Cath. VI Sp. 2209 s.v. *Hérésie, Hérétiques* und weiter ausgeführt in G. KITTEL, Theol. Wörterb. z. N.T. I S. 181 s.v. Αἵρεσις.

nische Bedeutung; diese findet sich zuerst zu Anfang des 2. Jahrhs. bei Ignatius und Justin <sup>1</sup>.

c. Auch in den Quellen des Christenlateins begegnet uns der Ausdruck *haeresis* seit den ersten Anfängen. Vorher (seit Cicero und Varro) wurde er aber auch von den profanen lateinischen Autoren in der Bedeutung „Lehrgehalt“ oder „Schule“ verwendet; die lateinischen Christen brauchen also das Wort nicht notwendigerweise von ihren griechischen Glaubensgenossen übernommen zu haben, obgleich mir dies das Wahrscheinlichere zu sein scheint, da der Ausdruck ja gerade in der Bibel öfter vorkam, und die Verwendung des Ausdrucks bei seinem ersten Auftreten im Christenlatein dieselbe Entwicklungsstufe aufweist, welche wir im Griechischen des N.T. aufgedeckt haben <sup>2</sup>. Wir finden ihn z.B. öfters in den alten lateinischen Bibelübersetzungen: Act. 5, 17. Codd. e.g.: *haeresis Sadducaeorum* (Cod. d.: *secta*). Act. 15, 5. Codd. e.g.: *aliqui de haeresi Pharisaeorum*. Act. 24, 14. Cod. e.: (Worte von Paulus) *secundum viam, quam dicunt* (sc. Iudaei) *haeresim, sic deservio patri deo* (Cod. g.: *sectam*). Act. 28, 22. Cod. g.: *de hac haeresi* (gemeint sind die Christen). 1 Cor. 11, 18. Codd. d. f. g.: *oportet enim et haereses esse ut probati manifesti fiant in vobis* (so auch Cypr. Test. 3, 93. 176, 7). Gal. 5, 20. Cypr. Test. 3, 64. 167, 12: *manifesta autem sunt facta carnis, quae sunt . . . dissensiones, haereses, invidiae . . . et his similia* (so auch Sent. episc. 5, 439, 19).

---

<sup>1</sup> Vgl. SCHLIER in G. KITTEL, Theol. Wörterb. z. N.T. I S. 183. F. CABROL in Dict. d'arch. chr. s.v. *Hérétiques* VI, 2 Sp. 2251. A. MICHEL in Dict. Théol. Cath. s.v. *Hérésie, Hérétiques* VI Sp. 2219. W. KOCH und J. KRIEG in Lex. f. Theol. u. K. s.v. *Häresie* IV Sp. 823. P. BATIFFOL, L'égl. naiss. passim; vgl. Index s.v. *Hérésie*. Der technische Sinn tritt sehr deutlich hervor in den Schriften des hl. Irenäus. Er schrieb eine Schrift, deren Ueberschrift in der lateinischen Uebersetzung lautet: *Sancti Irenaei . . . contra omnes haereticos libri numero quinque*. In 1, 11, 1 spricht er von der *gnostica haeresis*. Das Merkmal der häretischen Lehre ist die *sententia mala*: — 1, 22, 1: *omnes . . . fere, quotquot sunt haereses deum quidem unum dicunt, sed per sententiam malam immutant*. — 4 praef. 2: *contradicunt omnibus, qui sunt malae sententiae; et qui hoc evertunt, evertunt omnem haeresim*.

<sup>2</sup> Hierzu vergleiche man die Vermutung MOHRMANNs, Altchr. Sonderspr. S. 116 N. 2.

d. Wie man aus den Texten ersieht, hat gleich anfangs die lateinische Uebersetzung *secta* neben dem griechischen Lehnwort gestanden <sup>1</sup>. Je nachdem die Bedeutung von *haeresis* aber mehr technisch eingeschränkt wurde, wurde das Wort in diesem Sinne allein herrschend; es erfolgte eine Differenzierung. Die Bedeutung von *secta* blieb mehr allgemein, ja sie entwickelte sich sogar im Gegensatz zu *haeresis* in günstiger Richtung, sodass mit *secta christiana*, *secta divina*, *haec secta*, *secta nostra* usw. des öftern die Christen angedeutet wurden <sup>2</sup>.

e. In dem technischen Sinne „Ketzererei“ kommt *haeresis* bei den lateinischen Christen zum ersten Mal ganz unzweideutig vor in den Schriften Tertullians. Er gebraucht den Ausdruck überaus häufig, nicht nur in seiner Abhandlung gegen die Ketzer, sondern in allen seinen Schriften. *Haeresis* und *fides* sind für ihn zwei sich widersprechende Begriffe: *Neque enim eos probabiles intellegi iuvat, qui in haeresim fidem demutant* (Praescr. 4 O II 6). So auch *haeresis* und *veritas*: *Haereses non tam novitas quam veritas revincit* (Virg. 1 O I 883); oder: *ut arbor bona non proferat malum fructum, quia nec veritas haeresim, nec mala bonum, quia nec haeresis veritatem* (Adv. Marc. 4, 17. Kr. 476, 7). Obgleich sich an erster Stelle die Begriffe *schisma* und *unitas* widersprechen, sieht Tertullian doch auch einen Gegensatz zwischen *haeresis* und

<sup>1</sup> Die Vulgata bietet 7 mal *secta*. *Haeresis* wurde an diesen Stellen gemieden, weil es zur Zeit des Hieronymus bereits einen ausgesprochen technischen Sinn hatte. Es kommt nur 3 mal vor; zweimal von den Sadduzäern oder Pharisäern (Act. Ap. 5, 17 und — 15, 5), wo es durch hebräischen Einfluss erklärt werden kann, und einmal von den Parteiungen unter den Christen (1 Cor. 11, 19), wo der Gebrauch in technische Richtung weist.

<sup>2</sup> Häufig ist dieser Sinn bei Tertullian; z.B. Spect. 2 R.W. 2, 18: *quos magis periculum voluptatis quam vitae avocet ab hac secta*. Apol. 3, 6 M. 30, 12: *At enim secta oditur in nomine utique sui auctoris*. Ad Scap. 3 O I 544: *indigne ferens uxorem suam ad hanc sectam transisse*; und passim. Auch öfter bei Cyprian, z.B. Test. 3 praef. 101, 8: *capitula ad religiosam sectae nostrae disciplinam pertinentia*. Bon. pat. 1. 397, 9: *spei ac fidei nostrae secta*. Ep. 27, 3. 543, 7: *Celerinus... timore sectae nostrae verecundus*. Die einzelnen Christen werden von Tertullian *sectatores Christi* (Natt. 1 R.W. 70, 20) oder *sectatores veritatis* (Fug. 2 O I 464) genannt. Hierzu TEEUWEN, Bedeutungswandel S. 120. Cyprian gebraucht das Wort nicht.

*unitas: haereses non minus ab unitate divellunt, quam schismata et dissensiones* (Praescr. 5 O II 7). Die *haeresis* vergewaltigt die wahre Lehre, und ihre Früchte sind die *adulterae doctrinae*: *Sed et in omni paene epistula de adulterinis doctrinis fugiendis inculcans haereses taxat. Quarum opera sunt adulterae doctrinae, haereses dictae Graeca voce, ex interpretatione electionis, qua quis sive ad instituendas sive ad suscipiendas eas utitur* (Praescr. 6 O II 7). Aus diesem Texte geht aber auch hervor, dass Tertullian sich der etymologischen Bedeutung des Wortes noch sehr gut bewusst war. Das äussert sich übrigens auch an verschiedenen anderen Stellen: *aut quis dubitabit ipsum illud Adae delictum haeresin pronuntiare, quod per electionem suae potius, quam divinae sententiae admisit?* (Adv. Marc. 2,2 Kr. 336, 1). Einmal, in einem Bibelzitat hat das Wort sogar ohne Weiteres die Bedeutung „Wahl“: *Simeon et Levi perfecerunt iniquitatem ex sua haeresi* (Adv. Marc. 3, 18 Kr. 407, 5 Gen. 49, 5)<sup>1</sup>. Die Codd. Lugd. und Ottob. übersetzen hier richtiger: *ex voluntate sua*, weil die Bedeutung „Wahl“ ja vielmehr griechisch als lateinisch ist.

f. Auch bei Cyprian ist das Wort *haeresis* sehr häufig. Gerade er, der Kämpfer für die Einheit der Kirche und somit der hartnäckige Bekämpfer aller Zwietracht und Ketzerei, verwendet diesen Ausdruck auf Schritt und Tritt. Wir werden später die Gelegenheit haben ausführlich auf den Gebrauch dieses Ausdrucks bei ihm zurückzukommen, wenn wir das gegenseitige Verhältnis von *schisma* und *haeresis* behandeln.

## 2. H a e r e t i c u s.

a. Neben *haeresis* kennt das Christenlatein *haereticus*<sup>2</sup>. Obgleich es durchaus möglich ist, dass die lateinischen

<sup>1</sup> Wir haben es hier mit der Erscheinung der wörtlichen oder mechanischen Uebernahme zu tun. Die LXX hat ἐξ αἱρέσεως αὐτῶν. Die Bedeutung „Wahl“ passt zwar zu dem griechischen αἵρεσις, nicht aber zu dem lateinischen *haeresis*. Zu dieser Erscheinung vergleiche man TEEUWEN, Bedeutungswandel S. 32 f.

<sup>2</sup> Hierzu vergleiche man MOHRMANN, Altchr. Sonderspr. S. 116, wo auch die Ursachen angegeben werden, warum dieses Wort zwar in der christlichen, aber nicht in der profanen Sprache gebildet wurde, obgleich diese

Christen dieses Wort selbst hinzugebildet haben, scheint mir die Annahme, dass sie es aus dem Griechischen übernommen haben, doch wiederum naheliegender<sup>1</sup>. Das erste Mal begegnet es uns in einem Itala-Text: *haereticum hominem post unam correptionem et duo devita* (Tit. 3, 10. Codd. d, g, f. Iren. 33, 4. Cypr. Test. 3, 78. 172, 11), wo es die Uebersetzung des griechischen αἱρετικὸν ἄνθρωπον ist.

b. In der Folgezeit tritt die substantivische Verwendung bereits sehr schnell neben die adjektivische. In der lateinischen Version des Irenäus-Textes kommt es regelmässig sowohl als Adjektivum wie als Substantivum vor. Die Bedeutung ist hier bereits ausgesprochen technisch, wie man aus einem Satze wie: *haeretici alienum ignem afferentes ad altare dei, id est alienas doctrinas* (Adv. haer. 4, 26, 2) ersieht.

c. Auch Tertullian wirft den Häretikern ihre abweichende Lehre vor: *Unde autem extranei et inimici apostolis haeretici, nisi ex diversitate doctrinae?* (Praescr. 37 O II 35).

Wie bei *haeresis* ist er sich aber auch hier wiederum der Etymologie des Wortes noch sehr gut bewusst: *si enim haeretici sunt, Christiani esse non possunt, non a Christo habendo, quod de sua electione sectati haeticorum nomine admittunt* (Praescr. 37 O II 35); und von Marcion sagt er: *haeticus, qui deserto, quod prius fuerat id postea sibi elegerit, quod retro non erat* (Adv. Marc. 1, 1 Kr. 292, 2).

d. Auch bei Cyprian — wie übrigens in der ganzen christlichen Latinität — kommt das Wort sehr häufig vor.

### 3. Schisma, scissura, dissensio.

a. Im Gegensatz zu *haeresis* kommt *schisma* nicht im Profanlatein vor. Es wurde also zweifellos von den Christen aus dem Griechischen übernommen. Hier kommt σχίσμα seit der

letzte doch auch den Ausdruck *haeresis* kannte. Erstens behandelten die Christen die Sprache mit grösserer Freiheit und zweitens erlangte der Begriff bei den Christen eine mehr beschränkte und positive Bedeutung, wodurch die Bildung eines zugehörigen Adjektivums notwendiger und leichter wurde.

<sup>1</sup> Das Profangriechisch kennt ein αἱρετικός in der Bedeutung „auswählend“. Einen mehr positiven Sinn bekommt das Wort hier aber auch erst in der Christensprache.



klassischen Gräzität vor in der Bedeutung „das Gespaltene“ oder „der Spalt“; bei den späteren Autoren wird es in übertragenem Sinne verwendet und heisst dann „Zwiespalt“, „Uneinigkeit“. Die Bedeutung ist also von vornherein ungünstig. Im griechischen N.T. wurde es öfters verwendet und ging von da aus auch in die Sprache der lateinischen Bibel über. In der Itala fand ich es zweimal in der profanen Bedeutung „Uneinigkeit“; einmal wird es von einer Uneinigkeit unter den Juden gesagt: *schisma ergo factum est in plebe* (Ioh. 7, 43. Afr. ed. Soden), und ein andermal im ersten Korintherbriefe des Apostels Paulus von der Uneinigkeit der Glieder des Leibes: *sed deus temperavit corpus ei cui deerat plus tribuendo et abundantiore dando honorem, ut non sint schismata in corpore sed idipsum sint pro invicem sollicita* (1. Cor. 12, 25. Cod. g.). Der Apostel sagt dies in Hinsicht auf die Uneinigkeit und den gegenseitigen Neid unter den Mitgliedern der korinthischen Christengemeinde. Einige Seiten vorher hatte er sich ebenfalls missbilligend über die Uneinigkeit unter den korinthischen Christen beim Begehen der Eucharistiefeier geäussert: *audio scismata esse inter vos* (1 Cor. 11, 18. Pelag. in 1 Cor. 11, 18) <sup>1</sup>, und am Anfang des Briefes: *Obsecro autem vos, fratres, . . . ut id ipsum dicatis omnes et non sint in vobis schismata* (1 Cor. 1, 10. Cypr. Test. 3, 86. 174, 13) <sup>2</sup>.

Obgleich die Bedeutung von *schisma* in den letzten zwei Fällen zwar noch keine andere sein kann als die profane: „Spaltung“, „Uneinigkeit“, und somit noch nicht technisch im Sinne der späteren Zeit genannt werden darf, wird es hier doch von den Spaltungen innerhalb einer Christengemeinde gesagt und erkennen wir jedenfalls den Ausgangspunkt, von dem aus sich demnächst die technische Bedeutung entwickeln wird.

<sup>1</sup> Vgl. die Paraphrase dieses Textes bei Tert. Praescr. 5 0 II 7: *si (sc. apost.) dissensiones et schismata increpat*. Die Vulg. hat *scissuras*. *Schisma* hatte zur Zeit des Hieronymus natürlich ausgesprochen technischen Sinn. *Scissura* aber nicht.

<sup>2</sup> Vgl. Tert. Praescr. 26 0 II 24: *cum ipsi obsecrarent in epistulis suis, ut id ipsum et unum loquerentur omnes, et non essent schismata et dissensiones in ecclesia*. Vgl. noch Bapt. 14 R.W. 213, 16 und Pud. 14 R.W. 246, 30.

b. Zur Wiedergabe des griechischen σχίσμα hat die Itala an zwei anderen Stellen das lateinische *scissura*, das der Profansprache seit Seneca und Plinius geläufig war; es sind die gleichlautenden Stellen Matth. 9, 16 und Marc. 2, 21, beide in Cod. a., wo die Bedeutung aber die ursprüngliche, wörtliche „Riss in einem Kleide“ ist: *Nemo autem committit commissuram pani rudis in vestimentum vetus; tollit enim plenitudinem eius et peior fit scissura*. Und: *Nemo autē insumentū panni rudis mittit tunicae veteri; alioquī tollit supplementum novum a veteri et peior scissura fit*. Hiermit könnte man die Stelle Herm. Past. S. 9, 8, 3 vergleichen, wo das gr. σχίσματα im Sinne von „Spaltungen in einer Menschengruppe“ mit *dissensiones*<sup>1</sup> wiedergegeben wird.

Doch hat *scissura* sich teilweise in dieselbe Richtung entwickelt wie *schisma*. Denn im 1. Klemensbriefe wird das gr. σχίσμα in der Bedeutung „Zwiespalt in der Gemeinde von Korinth“ immer mit *scissura* wiedergegeben<sup>2</sup>. Das lateinische Wort hat hier also ungefähr die gleiche Bedeutung wie *schisma* im 1. Korintherbriefe des Apostels Paulus<sup>3</sup>. Die Entwicklung zum Terminus technicus hat *scissura* aber nicht mitgemacht; *schisma* wird auf die Dauer der alleinherrschenden Ausdruck.

c. Den technischen Sinn hat *schisma* bereits bei Irenäus; es widersetzt sich der Einheit der Kirche; es teilt und zerlegt den mystischen Leib Christi. Die Schismatiker befinden sich innerhalb der Kirche und werden denjenigen gegenübergestellt, die draussen stehen: *Iudicabit autem et eos, qui schismata operantur, qui sunt inanes, non habentes Dei dilectionem*,

<sup>1</sup> Dieses Wort findet sich auch einige Male in der Itala als Uebersetzung von σχίσμα (z.B. 1 Cor. 11, 18 Ambrosiast. in h.l.: *convenientibus vobis in ecclesia audio dissensiones esse . . . oportet enim et haereses esse*) und wie wir noch sehen werden auch u.a. bei Tertullian in Verbindung mit *schisma*. Es hat sich aber, ebensowenig wie die anderen lateinischen Substitute gegen das griechische Wort durchzusetzen gewusst, obgleich es sich, zwar nicht als technischer Terminus, bis in die spätere christliche Latinität behauptet hat (noch bei Leo M. Vgl. Thes. ling. lat.).

<sup>2</sup> Vgl. ed. MORIN 1, 2, 6; 1, 46, 5; 1, 46, 9; 1, 49, 5; 1, 54, 2.

<sup>3</sup> Hierzu vergleiche man die Wiedergabe von 1 Cor. 11, 18 in der Vulgata, wo Hieronymus auch *scissura* gebraucht hat. (Vgl. S. 116 N. 1).

*suamque utilitatem potius considerantes quam unitatem ecclesiae: et propter modicas et quaslibet causas magnum et gloriosum corpus Christi conscindunt et dividunt et quantum in ipsis est interficiunt: pacem loquentes et bellum operantes: vere liquantes culicem et camelum transglutientes. Nulla enim ab eis tanta potest fieri correctio, quanta est schismatis perniciēs. Iudicabit autem et omnes eos, qui sunt extra veritatem, id est, qui sunt extra ecclesiam, ipse autem a nemine iudicabitur* (Adv. haer. 4, 33, 7).

d. Auch bei Tertullian finden wir die gleiche Sachlage. In seinen „Prozesseinreden gegen die Häretiker“ sagt er, wenn er den mehrgenannten Paulustext 1 Cor. 11, 18 bespricht: *haereses . . . non minus ab unitate divellunt, quam schismata et dissensiones* (Praescr. 5 O II 7). Die *schismata* sind es demgemäss an erster Stelle, welche nach seiner und seiner Zeitgenossen Auffassung die innerkirchliche Einheit zerstören, obgleich diese Einheit naturgemäss auch durch die *haereses* von aussen her bedrängt wird. Ein andermal sagt er, das eifersüchtige Streben nach dem Episkopat sei die Mutter der Schismen: *episcopatus aemulatio schismatum mater est* (Bapt. 17 R.W. 215, 4). Ihre Ursache ist also nicht eine dogmatisch falsche Lehre, sondern eine disziplinäre Entzweiung.

e. Tertullian gebraucht verschiedene Male die oben bereits einmal zitierte Verbindung *schismata et dissensiones* und merkwürdigerweise immer nur an den Stellen, wo er über die von Paulus verzeichneten Uneinigkeiten in der Gemeinde zu Korinth handelt: *si dissensiones et schismata increpat* (Praescr. 5 O II. 7; in diesem Kapitel noch dreimal); *et non essent schismata et dissensiones in ecclesia* (Praescr. 26 O II 24); *quoniam schismata et dissensiones inter illos movebantur* (Bapt. 14 R.W. 213, 18); *sic enim exegerant schismata et aemulationes et dissensiones et praesumptiones et elationes et contentiones* (Pud. 14 R.W. 246, 30). Die Möglichkeit scheint mir nicht ausgeschlossen, dass *dissensiones* (ausser im letzten Zitat, wo es sich um eine rhetorische Aufzählung handelt) eine erklärende Funktion hat. Die Uneinigkeiten, von denen Paulus spricht, und welche in der Bibel *schismata* genannt wurden,

waren bloss mehr oder weniger persönlich motivierte Streitigkeiten, aber keine Schismen im technischen Sinne; und doch ist das in der Zeit Tertullians die geläufige Bedeutung des Ausdrucks *schisma*; darum mag es ihm an diesen Stellen erwünscht geschienen haben, den in den Ohren seiner Zeitgenossen ungewöhnlichen Sinn des Ausdrucks durch ein erklärendes *dissensio* = „Meinungsverschiedenheit“<sup>1</sup> zu verdeutlichen.

f. Obgleich die Bedeutung von *schisma* in dieser Zeit meist technisch ist, ist Tertullian sich noch der Etymologie des Wortes bewusst, wie sich an einer einzelnen Stelle zeigt: *Samaria autem desciverat ab Israhele, habens schisma illud ex novem tribubus, quas avulsas per Achiam prophetam collocaverat apud Samariam Hieroboam* (Adv. Marc. 4, 35 Kr. 541, 4). Der hier gebrauchte Sinn eignet sich mehr für das griechische als für das lateinische Wort. Er wird denn auch kaum dem lebendigen Sprachgebrauch entsprochen haben. Ein andermal spricht er von den *schismata* unter den Häretikern, und auch hier muss er sich wohl der Etymologie des Wortes bewusst gewesen sein: *Et hoc est, quod schismata apud haereticos fere non sunt, quia cum sint, non parent. Schisma est enim unitas ipsa* (Praescr. 42 O II 40).

g. Auch bei Cyprian ist *schisma* häufig; es steht sehr oft neben *haeresis*. Wir werden auf diesen Gebrauch später zurückkommen.

#### 4. S c h i s m a t i c u s.

Wie sich neben *haeresis haereticus* bildete, entstand neben *schisma* das Adjektivum *schismaticus*. Die Bildung entstand aber beträchtlich viel später als *haereticus*, wahrscheinlich weil *haeresis* früher als *schisma* zu einem technisch abgegrenzten Begriffe geworden ist<sup>2</sup>, und damit früher die Vor-

<sup>1</sup> Diese Bedeutung hat *dissensio* z.B. auch, wenn er von den im Kerker sich befindenden Märtyrern sagt: *Non ergo dicat* (sc. diabolus): *In meo sunt, temptabo illos vilibus odiis, defectionibus aut inter se dissensionibus* (Mart. 1 O I 4). So auch Orat. 23 R.W. 196, 23: *quae dissensio* (sc. de genu ponendo). Vorher hatte er diese Uneinigkeit *varietas observationis* genannt.

<sup>2</sup> *Haeresis* kommt auch überhaupt zahlenmässig anfangs viel häufiger vor als *schisma*. Der Begriff war den Christen wohl vertrauter.

aussetzungen zur Bildung eines hinzugehörigen Adjektivums geschaffen waren. *Schismaticus* begegnet uns zum ersten Male bei Cyprian, kommt aber sofort sowohl als Substantivum wie als Adjektivum vor, ja sogar überwiegend als Substantivum <sup>1</sup>. Die analoge Bildung *haereticus* wird mächtig zu dem Entstehen und der Verbreitung dieses Ausdrucks beigetragen haben. Beide Ausdrücke kommen denn auch sehr häufig neben einander vor z.B.: *haec sunt enim initia haereticorum et ortus adque conatus schismaticorum male cogitantium* (Ep. 3, 3. 471, 23); *qui haereticis sive schismaticis patrocinantur* (Ep. 69, 11. 760, 1); *vos de carcere prodeuntes schismaticus et haereticus error excepit* (Ep. 54, 2. 622, 10).

Bemerkenswert ist noch eine Stelle, wo Cyprian die Samaritaner mit *schismatici* bezeichnet, das Wort also retrogressiv in übertragenem Sinne verwendet: *addendo.... civitatem Samaritanorum debere omitti, ubi erant schismatici, ostendit* (sc. Dominus), *schismaticos gentilibus adaequari* (Ep. 69, 6. 756, 3. Vgl. Matth. 10, 5). Hierzu könnte man den oben zitierten Text Tertullians (Adv. Marc. 4, 35 Kr. 541, 4) vergleichen, wo die Abtrennung Samarias als *schisma* bezeichnet wurde.

---

## B. Haeresis (haereticus) und schisma (schismaticus) in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu einander.

*Haeresis* und *schisma* sind für uns zwei deutlich von einander abgehobene Begriffe. Unter „Häresie“ verstehen wir eine falsche Lehre, eine Uneinigkeit dogmatischer Natur (*de fide*), während mit „Schisma“ eine Entzweiung disziplinärer oder verfassungsrechtlicher Art (*de disciplina*) gemeint ist. War dieser Unterschied auch bei den ersten Christen gebräuchlich? WATSON meint, dass die beiden Ausdrücke *haeresis* und *schisma* bei Cyprian synonym seien. BAYARD bestreitet dies. MOHRMANN verzeichnet in den Sermones des

---

<sup>1</sup> MOHRMANN, Altchristl. Sonderspr. S. 154 bemerkt nicht richtig, dass der Ausdruck als Substantivum erst ab Pacian vorkomme.

hl. Augustin eine Anzahl Stellen, an denen die beiden Ausdrücke unterschiedslos gebraucht sind, während sie an anderen Stellen von einander abgehoben erscheinen; gegen Crenconius, der ungefähr den noch bei uns gebräuchlichen Unterschied zwischen den beiden Begriffen macht, behauptet Augustin: die *haeresis* sei ein *schisma inveteratum*. Um die Frage nach dem Verhältnis der beiden Begriffe in den ersten Jahrhunderten zu beantworten, erweist es sich daher notwendig, mehr Zeugen als nur Tertullian und Cyprian zu befragen. Wir werden darum die Zeugnisse bis in die Zeit Augustins verfolgen und zwar erst eine Uebersicht über die Stellen geben, an denen ein Unterschied zwischen den beiden Begriffen vorliegt, um dann nachher zu dem Sprachgebrauch des 3. Jahrs. und namentlich dem des Cyprian zurückzukehren.

1. a. Das erste Mal kommen die zwei Ausdrücke neben einander vor in dem schon öfters zitierten Paulus-Text 1 Cor. 11, 18: ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν καὶ μέρος τι πιστεύω. δεῖ γὰρ καὶ αἰρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα καὶ οἱ δοκιμοὶ φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν. In der Itala (Codd. d, f, g.) heisst diese Stelle gleichlautend: *audio schismata esse in vobis et ex parte aliqua credo; oportet enim et haereses esse ut probati manifesti fiant in vobis*. *Schisma* hat hier die etymologische Bedeutung „Spaltung“, *haeresis* „Parteiung“. Paulus glaubt teilweise den Nachrichten, welche ihm von den Spaltungen der Gemeinde bekannt wurden, weil ja sogar (γὰρ καὶ = *enim et*) *haereses* unter ihnen sein müssten, damit die Erprobten offenbar werden könnten. *Haeresis* bedeutet hier *schisma* gegenüber eine Steigerung, ist also schlimmer als *schisma*; denn während das *schisma* nur eine Spaltung in der Christengemeinde verursacht, veranlasst die *haeresis* eine Gemeinschaftsbildung, eine Partei, welche als eine feindliche Macht neben der *ecclesia* steht <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Hierzu G. KITTEL, Theol. Wörterb. z. N.T. I S. 181. Der Satz *oportet et haereses esse* beruht wahrscheinlich auf einem apokryphen Herrenworte und hat eine eschatologische Bedeutung. Eine gänzlich abweichende Erklärung dieser Stelle gibt F. W. GROSHEIDE, De eerste brief van den Apostel Paulus aan de Kerk te Korinthe (Amsterdam 1932). Nach ihm hat αἰρέσεις an dieser Stelle die Bedeutung eines Verbalsubstantivs: „das Wählen“, „die

Beide Ausdrücke sind hier aber, wie überhaupt im N.T. noch nicht technisch; man könnte also nicht sagen, dass die Begriffe *haeresis* und *schisma*, wie wir sie kennen, hier einander gegenübergestellt sind.

b. Bei Irenäus, bei dem, wie wir vorher sahen, sowohl *haeresis* als *schisma* bereits technische Bedeutung aufweisen, sind die beiden Begriffe demgemäss von einander abgehoben und bilden einen Gegensatz: *reliquos* (sc. *presbyteros*) . . . , *qui absistunt a principali successionem, et quocumque loco colligunt, suspectos habere vel quasi haereticos et malae sententiae, vel quasi scindentes et elatos* (Adv. haer. 4, 26, 2); und *ibid*: *haeretici alienum ignem afferentes ad altare Dei, id est alienas doctrinas*. Die *haeretici* werden also gekennzeichnet durch die *mala sententia*, oder die *aliena doctrina*, während ihnen diejenigen gegenübergestellt werden, welche die Kirche zu spalten versuchen und sich als exaltierte (*elatos*) Geister zeigen. Hier wird der spätere Unterschied bereits deutlich angebahnt <sup>1</sup>.

c. In ähnlicher Weise werden bei Tertullian beide Begriffe unterschieden. Er kommentiert den oben zitierten Paulustext mit den Worten: *Porro si dissensiones et schismata increpat, quae sine dubio mala sunt, et in continenti haereses subiungit. Quod malis adiungat malum utique profitetur et quidem maius, cum ideo credidisse se dicat de schismatibus et dissensionibus, quia sciret etiam haereses oportere esse* (Praescr. 5 O II 7); und *ibid*: *haereses non minus ab unitate divellunt quam schismata et dissensiones*. Tertullian zieht die Scheidungslinie zwischen den beiden Begriffen schärfer als Paulus selber es im Originaltext wahrscheinlich getan hat. Das kommt wohl daher, weil der Inhalt der betreffenden Wörter sich in der Zwischenzeit geändert hat; obgleich, wie aus anderen Stellen hervorgeht, Tertullian sich der Etymologie

---

Unterscheidung". Paulus missbilligt die Spaltungen in der Gemeinde: „man soll sich aber wohl frei äussern können und alle Schwierigkeiten offen besprechen, damit es möglich sei, frei zu wählen und somit die Guten offenbar werden mögen. Dies wird aber nicht zu Spaltungen führen". Bei dieser Auffassung werden aber die Wörter γάρ und καί nicht genügend beachtet.

<sup>1</sup> Vgl. G. STAEBLIN, Skandalon S. 307 N. 3.

bewusst blieb, hat die Bedeutung sich doch bereits technisch zugespitzt. Wenn er den Paulustext liest, vergegenwärtigen die Wörter daher für ihn einen teilweise anderen Begriff als damals, da Paulus sie niederschrieb, und dieser Aenderung ist Tertullian sich wohl kaum völlig bewusst<sup>1</sup>. Auf jeden Fall unterscheidet Tertullian die Begriffe ziemlich scharf und ist die Häresie in seinen Augen ein grösseres Uebel als das Schisma.

d. Dass bei Cyprian die Begriffe immer unterschiedslos gebraucht werden ist nicht richtig. Obgleich allerdings der Unterschied in seinen Schriften nicht deutlich zu Tage tritt, ist er doch mehr oder weniger latent anwesend. Die Natur des Schismas wird von ihm bestimmt in einer der Ueberschriften der Testimonia. Der Schismatiker sagt sich zwar von der Mutterkirche los, behält aber die gleiche *fides* und *traditio* bei: SCHISMA NON FACIENDUM ETIAMSI IN UNA FIDE ET EADEM TRADITIONE MANEAT, QUI RECEDIT (Test. 3 Tit. 86. 106, 2)<sup>2</sup>. Umgekehrt liegt das Merkmal der Häresie in der abweichenden *fides*: *nam si fides una est nobis et haereticis, potest esse et gratia una* (Ep. 73, 4. 781, 10) und im nächsten Kapitel: *longe aliud est apud Marcionem sed et apud ceteros haereticos fides* (— ib. 5. 782, 11).

Er stellt die beiden Begriffe in schwachem Gegensatz nebeneinander, wenn er von dem römischen Presbyter Maximus und von Urbanus, beiden Bekennern, sowie von Sidonius und Macarius, welche sich dem Schisma Novatians angeschlossen hatten, jetzt aber wiederum reumütig in den Schoß der Kirche zurückgekehrt sind, sagt: *errore deposito et schismatico immo haeretico furore deserto* (Ep. 51, 1. 614, 14).

<sup>1</sup> Obgleich das hinzugefügte *dissensiones* einigermaßen in diese Richtung zeigen könnte (vgl. oben). Das hindert aber nicht, dass das ganze Wortbild für ihn anders war als für Paulus.

<sup>2</sup> Ich habe anfänglich gezögert den Text hier anzuführen, da man das *etiamsi* mit dem Konjunktiv der Möglichkeit auch so verstehen könnte, dass es im Gedankengange Cyprians auch Schismen gäbe, bei denen die Einheit des Glaubens nicht bewahrt bliebe. Es ist aber nicht unbedingt notwendig, den Text in dieser Weise aufzufassen. Dennoch würde der Text wegen dieser Zweideutigkeit allein nichts beweisen. Man soll ihn im Zusammenhang mit den andern betrachten.



Der Unterschied ist hier weniger begrifflich (denn beide Ausdrücke werden von den Anhängern eines Schismas gesagt), als gefühlsmässig. Die Häresie ist ein schlimmeres Uebel als das Schisma. Etwas Aehnliches ist es, wenn Cyprian im Zusammenhang mit dem Schisma des Felicissimus, der im Anfang des Briefes (Ep. 59, 1. 666, 20) *schismatis et discidii auctor* genannt wurde, dem römischen Bischofe Cornelius schreibt: „Wenn die ganze Bruderschaft, den göttlichen Ermahnungen folgend, dem gesetzlich berufenen Bischofe gehorchen würde“, *nemo discidio unitatis Christi ecclesiam scinderet, nemo sibi placens ac tumens seorsum foris haeresim novam conderet* (Ep. 59, 5. 672, 7). Auch hier beziehen beide Begriffe sich wiederum auf einen und denselben Fall, nämlich das Schisma des Felicissimus und doch heben sie sich von einander ab. Man könnte die Stelle folgenderweise erklären: jede Auflehnung gegen den Episkopat bringt immer anfänglich eine Spaltung innerhalb der Kirche selber mit sich (*discidium unitatis, scindere*), endigt aber notwendigerweise immer damit, dass sich ausserhalb der Kirche (*foris*) eine neue Sekte konstituiert <sup>1</sup>.

Dass die Häresie schlimmer ist als das Schisma, ersehen wir schliesslich noch aus einem Texte wie: *cum vero nulla omnino haeresis, sed neque aliquod schisma habere salutaris baptismi sanctificationem foris possit, in tantum Stephani fratris nostri obstinatio dura prorupit, ut etiam de Marcionis baptismo . . . contendant filios Deo nasci* (Ep. 74, 7. 804, 24).

Obgleich jede dieser Stellen für sich kein Beweis sein dürfte, lässt sich doch aus allen zusammen nicht unschwer erkennen, dass Cyprian in der Tat, wie Irenäus und Tertulian, einen Unterschied zwischen den beiden Begriffen gekannt hat, und zwar grundsätzlich denselben Unterschied, welchen auch seine Vorgänger gemacht hatten <sup>2</sup>. Bloss ist

---

<sup>1</sup> Man vergleiche hierzu das *haeresis est schisma inveteratum* des Augustin, worauf wir später zurückkommen werden.

<sup>2</sup> WATSON, Styl. lang. Cypr. S. 294 meint, dass *schisma* und *haeresis* bei Cyprian synonym seien. BAYARD, Lat. Cypr. S. 128 ff. nimmt einen Unterschied an, wie auch A. D'ALÈS, Théol. Cypr. S. 358.

er sich, wie wir später sehen werden, dieses Unterschieds nicht immer bewusst.

e. Auch in der Sprache der Zeitgenossen Cyprians, der afrikanischen Bischöfe, gewahren wir deutlich einen Unterschied zwischen den beiden Ausdrücken: *Item alius Felix a Bamacorra dixit: Ecce secutus divinarum scripturarum auctoritatem baptizandos haereticos esse censeo, sed et eos qui schismaticos baptizatos se esse contendunt* (Sent. episc. 33. 448, 14). *Verulus a Rusiccade dixit: Homo haereticus dare non potest quod non habet: multo magis schismaticus quod habuit amisit* (— 70. 457, 4).

Der Schismatiker ist also einmal Mitglied der Kirche gewesen, er hat sich aber von ihr losgesagt; der Häretiker hingegen kann immer ausserhalb der Kirche gestanden haben <sup>1</sup>.

Ein Unterschied ist jedenfalls da; über die Art dieses Unterschiedes sagen die Sententiae aber nicht viel aus.

f. Viel deutlicher ist der Biograph Cyprians, der Diakon Pontius, wenn er in der Lebensgeschichte seines geliebten Bischofs von diesem sagt: „Wenn er bereits früher die Märtyrerkrone erworben hätte, *quis doceret paenitentiam lapsos, veritatem haereticos, schismaticos unitatem, filios Dei pacem et evangelicae precis legem?* (Vit. 7. XCVII, 14).

g. Ganz unzweideutig liegt der Unterschied zwischen *haeresis* und *schisma* in den Schriften des Optatus von Mileve vor. In seiner Abhandlung gegen den Donatisten Parmenianus versucht er diesen davon zu überzeugen, dass man ihn und seine Anhänger nicht unter die *haeretici* zählen kann, sondern zu den *schismatici* rechnen muss. Zu diesem Zwecke umschreibt er ausführlich erst die Natur des *schisma* und dann die der *haeresis*: *Catholicam facit simplex et verus intellectus intellegere, singulare ac verissimum sacramentum et unitas animorum. scisma sparso coagulo pacis dissipatis sensibus generatur, livore nutritur, aemulatione et litibus roboratur, ut deserta matre catholica impii filii, dum foras exeunt et se separant, ut vos fecistis, a radice matris ecclesiae invidiae falcibus*

---

<sup>1</sup> Vgl. noch — 7. 440, 17 ff. — 72. 457, 14.

*amputati errando rebelles abscedunt; nec possunt novum aliquid aut aliud agere, nisi quod iamdudum apud suam didicerant matrem* (c. Parm. 1, 11).

*Haeretici vero veritatis exules, sani et verissimi symboli desertores, de sinu sanctae ecclesiae impiis sensibus depravati, contempto, quod bene fuerant geniti, ut ignorantes et rudes deciperent, de se nasci voluerunt* (— 1, 12).

Die *schismatici* zerstören zwar durch ihre Eifersucht das Band des Friedens, verlassen das Haus ihrer Mutter, der katholischen Kirche und trennen sich von ihr, sie bringen aber nichts Neues und lehren nur, was sie vorher bei ihrer Mutter gelernt haben.

Die *haeretici* hingegen sind Verbannte der Wahrheit, Deserteure ihres Glaubensbekenntnisses, und während sie ihre richtige Geburt verschmähen, wollen sie aus eigener Kraft von neuem geboren werden.

*h.* Auch Hieronymus zieht den Unterschied sehr scharf: *Inter haeresim et schisma hoc esse abritantur, quod haeresis perversum dogma habeat, schisma propter episcopalem dissensionem ab ecclesia separetur. quod quidem in principio aliqua ex parte intellegi potest.*

*Ceterum nullum schisma non sibi aliquam confingit haeresim, ut recte ab ecclesia recessisse videatur* (Ep. Tit. 3, 10, 11).

Die gewöhnliche (*arbitrantur* = „man nimmt allgemein an“) Unterscheidung zwischen *haeresis* und *schisma* scheint dem Hieronymus wohl etwas zu theoretisch<sup>1</sup> zu sein. Sie dürfte anfänglich (beim Entstehen des Schismas) zutreffend sein, auf die Dauer aber lässt sie sich nicht behaupten, da

---

<sup>1</sup> Doch macht er diese Unterscheidung auch an anderen Stellen. Man vergleiche noch In Amos. 1, 1: *in filiis Ammon . . . schismaticos accipimus, qui separant quidem deceptam multitudinem ab ecclesia dei et rudes animas, quae nuper Christi concepere sermonem, abrumpunt et dividunt; tamen hoc non faciunt crudelitate, qua haeretici deceptos quosque trucidant, sed in eadem regula fidei permanentes dilatare cupiunt terminos suos.* In Ier. 23, 1: *perdunt oves pastores, qui docent haeresim; lacerant et dissipant, qui schismata faciunt.*

Er spricht auch von *schismata* = „Spaltungen“ unter den Häretikern, z.B. In Amos. 1, 3: *non unum altare, quod habet ecclesia, sed altaria haereticorum plurima. Tot enim habent altaria, quot schismata.* Die etymologische Bedeutung des Wortes war für ihn also noch lebendig.

jedes Schisma allmählich in eine Häresie übergeht. In dieser Aeusserung haben wir einen wichtigen Anhaltspunkt zur Erklärung des Sprachgebrauchs Augustins.

i. Aus den Schriften Augustins geht hervor, dass zu seiner Zeit ein doppelter Unterschied zwischen *haeresis* und *schisma* gemacht wurde, und man sich demgemäss nicht immer über den Inhalt dieser Ausdrücke einig war. Erstens behauptete sich die alte Unterscheidung von *haeresis* als dogmatische Uneinigkeit und *schisma* als Uneinigkeit disziplinärer Natur; zweitens aber hat sich aus der Praxis eine neue Unterscheidung hinzugesellt. Augustin sagt nämlich an verschiedenen Stellen, dass nach ihm die *haeresis* ein *schisma inveteratum* sei; zu dieser Auffassung finden wir bereits den Ansatz in dem oben angeführten Text des Hieronymus. Die beiden Definitionen sind einander natürlich nicht ganz fremd. Die Häresie wird nicht selten in der Tat aus einem Schisma entstehen, und umgekehrt wird ein Schisma sich nicht lange als eine Uneinigkeit bloss disziplinärer Art behaupten, sondern es werden sich sehr schnell dogmatische Abweichungen hinzugesellen. Daher konnte sich aus der Praxis leicht die Auffassung bilden, dass die Häresie ein *schisma inveteratum* sei. Wir werden zur Illustrierung einige Texte Augustins anführen.

Erstens müssen wir in diesem Zusammenhang einen von MOHRMANN<sup>1</sup> ausführlich behandelten Abschnitt aus der Schrift gegen Cresconius zitieren. In diesem Traktate schreibt Augustin einen Passus aus einem Briefe ab, den der Grammatiker Cresconius ihm geschrieben hat, um zu beweisen, dass die Donatisten keine Häretiker, sondern Schismatiker wären; er sagt hier u.a.: *Quid sibi vult.... quod ais haereticorum sacrilegum errorem? Nam haereses non nisi in diversa sequentibus fieri solent, nec haereticus nisi contrariae vel aliter interpretatae religionis est cultor, ut sunt Manichaei, Ariani, Marcionitae, Novatiani caeterique quorum inter se contra fidem christianam diversa sententia stat. Inter nos, quibus idem Christus natus, mortuus et resurgens, una re-*

---

<sup>1</sup> Altchristl. Sonderspr. S. 152 f.

*ligio, eadem sacramenta, nihil in christiana observatione diversum, schisma factum, non haeresis dicitur. Si quidem haeresis est diversa sequentium secta, schisma vero eadem sequentium separatio* (c. Cresc. 2, 3, 4).

Augustin stimmt dieser Definition nicht bei, sondern antwortet auf die Auseinandersetzung des Cresconius folgendermassen: *Proinde quamvis inter schisma et haeresim magis eam distinctionem approbem, qua dicitur schisma esse recens congregationis ex aliqua sententiarum diversitate dissensio; (neque enim et schisma fieri potest, nisi diversum aliquid sequantur, qui faciunt) haeresis autem schisma inveteratum; tamen quid hic opus est adlaborem cet.* (c. Cresc. 2, 7, 9). Und er schliesst die Streitfrage schliesslich ab mit dem Satze: *haeretici estis, vel quod in schismate inveterato remansistis, vel ex tua definitione* (c. Cresc. 2, 8, 10) <sup>1</sup>. „Ihr seid jedenfalls Häretiker, sei es nach meiner, sei es nach deiner Definition“ <sup>2</sup>. Die gleiche Haltung den Donatisten gegenüber nimmt er in seiner Schrift gegen die Ketzereien an: *Donatiani vel Donatistae sunt, qui primum propter ordinatum contra suam voluntatem Caecilianum ecclesiae Carthaginensis episcopum schisma fecerunt; obicientes ei crimina non probata, et maxime quod a traditoribus divinarum scripturarum fuerit ordinatus. Sed post causam cum eo dictam atque finitam, falsitatis rei deprehensi, pertinaci dissensione firmata, in haeresim schisma verterunt* (Haer. 69) <sup>3</sup>.

In ähnlicher Weise urteilt er über die Luciferani: *Utrum*

---

<sup>1</sup> Interessant ist es, diesen Ausspruch Augustins mit den Bemühungen des Optatus von Mileve (vgl. oben) zu vergleichen, der gerade umgekehrt versucht, die Donatisten davon zu überzeugen, dass sie keine Häretiker, sondern nur Schismatiker seien, um ihnen in dieser Weise die Rückkehr in die katholische Kirche leichter zu machen.

<sup>2</sup> Die gleiche Definition wie Cresconius gibt ein anderer Gegner Augustins, nämlich Faustus in der Schrift Augustins c. Faust. 20, 3: *schisma nisi fallor est eadem opinantem atque eodem ritu colentem quo ceteri solo congregationis delectari discidio; secta vere est longe aliter opinantem cet.*

<sup>3</sup> Hierzu noch Ep. 87, 4: *neque enim vobis obicimus nisi schismatis crimen, quam etiam haeresim male perseverando fecistis. C. Gaud. 2, 4, 4: quare vos . . . ab unitate huius ecclesiae nefario schismate disceditis et haeretica praesumptione in eadem discissione persistitis.*

*ergo iste propter hoc quod de anima ita sentiunt (si tamen vere ita sentiunt) Luciferani, eos inter haerecitos ponendos esse crediderit, recteque crediderit, an etiam si id non sentirent, sive non sentiunt, ideo tamen sint haeretici, quia dissensionem suam pertinaci animositate firmarunt alia quaestio est, neque hoc loco mihi videtur esse tractanda (Haer. 81).*

An anderen Stellen macht Augustin selber aber auch die Unterscheidung von *haeresis* als dogmatischer Uneinigkeit und *schisma* als Uneinigkeit disziplitärer Art: *haeretici et schismatici congregationes suas ecclesias vocant. Sed haeretici de deo falsa sentiendo ipsam fidem violant, schismatici autem discissionibus iniquis a fraterna caritate dissiliunt, quamvis ea credant, quae credimus; quapropter nec haeretici pertinent ad ecclesiam catholicam. . . . nec schismatici (Fid. et symb. 10, 21).*

Wieder ein andermal stellt er dem Häretiker die *veritas catholica* gegenüber, dem Schismatiker die *pax catholica*: *Haeticus est hodie: quid si cras sequatur catholicam veritatem? Schismaticus est hodie: quid si cras amplectatur catholicam pacem (Serm. 71, 13, 21).*

Der Schismatiker wird gekennzeichnet durch seine Abtrennung von der Kirche, der Häretiker durch seine entheiligende Lehre: *cum et schismaticus sis sacrilega discessionem, et haeticus sacrilega dogmate (C. Gaud. 2, 9, 10).*

Aus den angeführten Texten geht mit genügender Deutlichkeit hervor, dass die alte Kirche in den ersten Jahrhunderten den Gegensatz zwischen *haeresis* als dogmatischer Uneinigkeit und *schisma* als Uneinigkeit disziplitärer Art gekannt hat und dass dieser Unterschied auch immer, wenigstens in der Theorie der Dogmatiker, lebendig geblieben ist. In der Praxis hat sich aber eine neue Unterscheidung hinzugebildet. Unter *haeresis* verstand man auch gelegentlich ein älteres Schisma, während *schisma* eine neue, frische Spaltung war. Die Auffassung mag sehr mächtig gefördert sein durch die Tatsache, dass die etymologische, verbale Bedeutung von *schisma* sich noch sehr lange lebendig erhielt unter dem Einfluss des lateinischen Verbums *scindere* und der Substantive *discissio*, *discessio*,

*discidium*, *separatio* usw., welche öfter in Verbindung mit oder als Umschreibung von *schisma* gebraucht wurden. Das Wort eignete sich daher vorzüglich zur Wiedergabe des verbalen Begriffs „Spaltung“, „Abtrennung“. Dauerte die Spaltung länger, so wurde sie zu einer Partei und mit dem Namen *haeresis* bezeichnet, da man sich einerseits nicht mehr über die Ursache der Entstehung dieser Parteiung im klaren war, und sich andererseits auch zu den anfänglich nur disziplinären Uneinigkeiten neue, den wesentlichen Lehrgehalt betreffende gesellt hatten. Aber nicht nur war man sich über die wahre Art des Unterschiedes zwischen den beiden Begriffen nicht immer im klaren, sondern wiederum gerade in der Praxis entwickelte sich aus dieser Unklarheit die weitere Erscheinung, dass die beiden Begriffe öfter unterschiedslos verwendet wurden. Häretiker und Schismatiker waren beide Feinde der Kirche und als die Vorkämpfer für die Einheit der Mutterkirche sich gegen sie kehrten, ging der Angriff sowohl gegen die einen als gegen die anderen, und dabei wurden die beiden Benennungen häufig ohne Bedeutungsunterschied gebraucht. Bei Augustin ist das an einigen Stellen<sup>1</sup> der Fall.

2. Jetzt müssen wir wiederum zu dem Sprachgebrauch des 3. Jahrhs. zurückkehren; die vorangehende, über den Bereich unseres eigentlichen Stoffgebietes hinausgreifende Auseinandersetzung war notwendig, weil das 3. Jahrhr. an und für sich kein genügend helles Licht auf die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der beiden Ausdrücke *haeresis* und *schisma* zu werfen vermag.

a) Wir haben gesehen, dass von Anfang an bis in die Zeit Augustins ein Unterschied zwischen den beiden Wörtern vorhanden gewesen ist; bei Tertullian und Cyprian hatten sie bereits ihren technischen Wert und hoben sich demgemäss auch in der Bedeutung von einander ab. Doch ist die Lage bei Tertullian noch nicht ganz dieselbe wie bei den Spätern. Während er die Gruppe *haeresis*, *haereticus*

---

<sup>1</sup> MOHRMANN, Altchristl. Sonderspr. S. 150 ff.

häufig verwendet (z.B. in *De praescr. haer.* und in den anderen Abhandlungen gegen die einzelnen Häresien), habe ich *schisma* nur an sieben Stellen seiner Schriften aufdecken können; sie sind vorher bereits alle besprochen. Von diesen stehen vier im Zusammenhang mit Bibelstellen, und der Ausdruck ist jedesmal der Bibel entnommen. An zwei weiteren Stellen ist der Sinn noch ganz etymologisch und ist die Bedeutung ohne weiteres „Spaltung“, so dass nur eine Stelle übrig bleibt, an der die Verwendung des Wortes ganz frei von äusseren Einflüssen ist. *Schismaticus* kennt Tertullian noch gar nicht. Die Gruppe ist also beträchtlich viel später als *haeresis*, *haereticus* in das Christenlatein eingedrungen. Daher kann es uns nicht wundern, wenn wir sehen, dass das Verhältnis der beiden Gruppen anfangs noch gar nicht in allen Einzelheiten ausbalanciert erscheint.

b) Bei Cyprian ist die Gruppe *schisma*, *schismaticus* zu voller Geltung gelangt. Das Ziel eines grossen Teiles seiner Schriften ist es, die Einheit der Kirche im Kampf gegen die Häretiker und Schismatiker zu behaupten. Der ganze Ketzertaufstreit richtet sich gegen diese Feinde der Kirche; dazu treten dann noch die einzelnen Schismen des Novatian, Novatus und Felicissimus. Dieser Kampf hat natürlich nicht versäumt, sein Gepräge auf den Sprachgebrauch Cyprians zu drücken; die Verbindungen *haeresis et schisma*, *haereticus et schismaticus* werden nicht nur von ihm, sondern auch von seinen Zeitgenossen, dem römischen Bischofe Cornelius und den afrikanischen Bischöfen auf Schritt und Tritt verwendet.

Vorher haben wir gesehen, wie auch aus den Schriften Cyprians an einigen Stellen hervorgeht, dass ihm der begriffliche Unterschied zwischen *haeresis* und *schisma* in gleicher Weise wie seinen Vorgängern und Nachfolgern bekannt ist. An den meisten Stellen äussert sich dieser Unterschied aber nicht und eine oberflächlichere Betrachtung seines Sprachgebrauchs würde leicht zu der Meinung Anlass geben, dass die beiden Ausdrücke bei ihm unterschiedslos verwendet würden.



Sehr häufig finden sich bei ihm die Gruppen *haeresis et schisma* und *haereticus et schismaticus* an Stellen, wo der Zusammenhang uns völlig darüber im Dunkeln lässt, ob hier wirklich zwei verschiedene Erscheinungen oder Gruppen von Personen gemeint seien<sup>1</sup>. Wenn man die rhetorischen Gewohnheiten Cyprians in Betracht zieht, könnte man hieraus folgern, dass die beiden Ausdrücke bei ihm synonym wären<sup>2</sup>. BAYARD hat aber mit Recht bemerkt, dass diese rhetorische Synonymie keine begriffliche Unterschiedslosigkeit in sich zu schliessen braucht<sup>3</sup>. Uebrigens kommen dieselben, anscheinend synonymischen Verbindungen an zahlreichen Stellen in den Aussprüchen der afrikanischen Bischöfe<sup>4</sup> vor, wo, wie wir vorher sahen, an anderen Stellen der Unterschied zwischen *haeresis* und *schisma* sehr deutlich ausgesprochen wird. Weiter finden sich diese Verbindungen häufig beim Ketzerbekämpfer Augustin<sup>5</sup>. Sie sind eine richtige Affekterscheinung. Im harten Kampfe für die Einheit der Kirche kehrt man sich gegen die Feinde dieser Einheit, gegen die *haeretici et schismatici*, ohne dass man sich immer eines Unterschieds, welcher zwar in der Theorie bekannt ist, bewusst bleibt.

In dem Corpus der cyprianischen Schriften bezieht sich die Verbindung *haereticus et schismaticus* allerdings öfter auf eine und dieselbe Sache oder Person, namentlich an Stellen, wo sie im Zusammenhang mit dem Schisma Novatians gebraucht wird. Novatian wird vom römischen Bischof Cornelius in Ep. 50 ein *auctor schismatis* genannt (Ep. 50. 613, 13), und auch Cyprian selber gibt uns zu

---

<sup>1</sup> Um nur einige Stellen zu nennen: *haeresis et schisma* z.B. Cath. eccl. un. 3. 211, 16; — 12. 220, 23; Ep. 66, 5. 730, 3; — 71, 2. 772, 17 usw. *Haeretici et schismatici*: Ep. 52, 4. 620, 2; — 55, 17. 636, 3; — 59, 9. 676, 16; — 69, 1. 749, 11 usw.

<sup>2</sup> Hierzu WATSON, Styl. lang. Cypr. S. 294. Ib. N. 1.

<sup>3</sup> BAYARD, Lat. Cypr. S. 183.

<sup>4</sup> Z.B. Sent. episc. 4. 438, 4; — 5. 438, 12; — ib. 439, 18; — 8. 441, 11.

<sup>5</sup> MOHRMANN, Altchristl. Sonderspr. S. 150 ff. nennt einige Beispiele aus den Sermones. Auch in den anderen Schriften Augustins finden sich diese Verbindungen auf Schritt und Tritt.

verstehen, dass er in seinen Augen ein *schismaticus* sei, wenn er von ihm sagt: *nesciens schismaticos semper inter initia fervere* (Ep. 55, 24. 642, 24). Dieser selbe Novatian wird aber von den römischen Bekennern Maximus, Urbanus u.a., die sich dem Schisma angeschlossen hatten, später aber ihren Fehltritt bekannten und in die katholische Kirche zurückzukehren wünschten, ein *schismaticus et haereticus homo* genannt (Ep. 49, 2. 611, 13). Auch Cornelius schreibt am Ende des Briefes, in dem er Cyprian die reumütige Rückkehr der Bekenner in den Schoß der Mutterkirche berichtet: *has litteras puto te debere, frater carissime, et ad ceteras ecclesias mittere, ut omnes sciant schismatici huius et haeretici dolum et praevaricationem de die evacuari* (Ep. 49, 3. 612, 13). Im folgenden Briefe warnt er den Cyprian vor einigen Anhängern Novatians, welche von Rom nach Afrika abgereist sind und sagt am Ende: *ut scias quales duces et protectores iste schismaticus et haereticus lateri suo semper iunctos habeat* (Ep. 50. 614, 1). Auch wenn Cyprian selber den römischen Bekennern, nachdem sie sich wiederum von dem Schisma Novatians losgesagt haben, schreibt, sagt er: *vos de carcere prodeuntes schismaticus et haereticus error excepit* (Ep. 54, 2. 622, 10). Hier müssen wir einen Augenblick auf einen bereits früher (S. 123f.) behandelten Text zurückkommen. In einem der vorangehenden Briefe, welcher an Cornelius gerichtet ist, teilt Cyprian ihm mit, dass er mit Freude vernommen habe, wie die oben genannten römischen Bekenner in die Mutterkirche zurückgekehrt seien: *schismatico immo haeretico furore deserto* (Ep. 51, 1. 614, 14). Hier ist deutlich ein Gefühlsunterschied zwischen den beiden Begriffen vorhanden. Ein ähnlicher Unterschied schwebte dem Cyprian aber auch wohl vor Augen, als er in demselben Zusammenhang, anscheinend synonymisch von dem *schismaticus et haereticus error* sprach, wie auch in den anderen Fällen, in denen, sei es von ihm, sei es von seinen Zeitgenossen, die beiden Ausdrücke auf den ersten Blick unterschiedslos in rhetorischer Verdoppelung neben einander gestellt wurden.

Dass man sich allerdings des begrifflichen Unterschiedes sehr oft nicht bewusst war, geht ausser aus den bisher behandelten Verbindungen *haeresis et schisma* und *haereticus et schismaticus* auch noch aus verschiedenen anderen Stellen hervor, an denen dieselbe Erscheinung einmal eine *haeresis*, ein andermal aber ein *schisma* genannt wird. So sagt Cyprian von den Anhängern Novatians: *inlicitis conatibus haeresim fecisse nudati sunt* (Ep. 44, 2. 598, 15). Im nächsten Kapitel desselben Briefes heisst es aber von ihnen: *hic quoque in schismatis partes Christi membra distrahere nituntur* (Ep. 44, 3. 598, 19). In diesem Falle hat das Bild wohl den Gebrauch des Ausdrucks *schisma* veranlasst. Wieder ein andermal heisst es: *ut rescriberem tibi, quam haeresim Novatianus introduxisset* (Ep. 55, 2. 624, 18), und in demselben Briefe werden die Anhänger Novatians *haeretici* genannt: *Nec sibi in hoc novi haeretici blandiantur quod se dicant idololatri non communicare* (Ep. 55, 27. 644, 21).

Auch im Zusammenhang mit dem Schisma des Felicissimus sagt er: *si quis... in Felicissimi et satellitum eius partes concesserit et se haereticae factioni coniunxerit* (Ep. 43, 7. 596, 25). Ebenfalls wird der Schismatiker Novatus ein *haereticus* genannt: *quasi haereticus semper et perfidus omnium sacerdotum voce damnatus* (Ep. 52, 2. 617, 22).

Nirgends treffen wir die umgekehrte Erscheinung an, dass ein eigentlicher Häretiker mit *schismaticus* bezeichnet wird; die Ursache hierfür liegt wohl teilweise darin, dass die Gruppe *schisma*, *schismaticus* sich erst später in der Christensprache eingebürgert hat als *haeresis*, *haereticus*, sodass die letzteren Ausdrücke dem Sprachgebrauch der ersten Jahrhunderte näher lagen<sup>1</sup>. Andererseits aber liegt

---

<sup>1</sup> Obgleich die Gruppe *schisma*, *schismaticus* ein regelmässiger Bestandteil der Sprache Cyprians war, ist sie doch verhältnismässig selten vertreten gegenüber *haeresis*, *haereticus*. Das Material des Thes. ling. lat. gibt über die Frequenz der beiden Gruppen einen guten Ueberblick. An den meisten Stellen stehen *schisma* und *schismaticus* auch nicht allein, sondern neben *haeresis* und *haereticus*. Insoweit finden wir also bei Cyprian noch einen Reflex der Lage, wie wir sie bei Tertullian vorgefunden haben.

wahrscheinlich eine tiefere Ursache in dem vorher bezeichneten, stärkeren Gefühlswert dieser Wörter. Im Kampf gegen die Feinde der Einheit wurde naturgemäss der stärkere und mehrsagende Ausdruck am ehesten bevorzugt.

Der Sprachgebrauch des 3. Jahrhs. weicht also in wesentlichen Punkten nicht ab von dem der späteren Zeit. In der Theorie war den Christen aus der Zeit Tertullians und Cyprians der Unterschied zwischen *haeresis* als dogmatischer Uneinigkeit und *schisma* als Uneinigkeit disziplinärer Natur ohne Zweifel bekannt. In der Praxis des Sprechens und Schreibens verwischte sich dieser begriffliche Unterschied aber sehr oft zu einem gefühlsmässigen und wurden sogar *haeresis* und *haereticus* um ihres stärkeren Gefühlswertes willen mehrmals gebraucht zur Bezeichnung von Begriffen, welche ein strenger Theoretiker mit *schisma* und *schismaticus* wiedergegeben hätte.

---

## GNADENLEBEN.

### A. Märtyrer, Bekenner und Leugner von den Anfängen bis in die Zeit Tertulians

#### 1. Martyr, martyrium.

Die Bedeutung der Wortgruppe *martyr, martyrium* hat im Christenlatein eine lange Entwicklung hinter sich. Erst in der 2. Hälfte des 3. Jahrhs. erscheint *martyr* als kultischer Name in den Grabinschriften<sup>1</sup>. Hiermit hat das Wort den endgültigen Abschluss seiner Entwicklung erreicht. Die Idee „Tod für den Glauben“ ist dann immer mit ihm verbunden. *Martyrium* deutet dementsprechend diesen Tod an, bekommt aber dazu den konkreten Sinn von „Märtyrergrab“ und „Kirche, welche auf dem Märtyrergrab erbaut ist“.

Die beiden Wörter existieren aber im Christenlatein seit den frühesten Anfängen. Sie wurden in den ersten Jahren des Christentums aus dem Griechischen übernommen. Wie so oft war die Bibel der Weg, über den sie in die Sprache der lateinischen Christen gelangt sind. Das griechische *μάρτυς* kommt im N.T. bereits öfters vor, bezeichnet hier aber noch immer den „Zeugen“ und wird noch nicht in der engeren Bedeutung, die es später immer in der Christensprache hat, gebraucht<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Hierzu P. DÖRFLER, Die Anfänge der Heiligenverehrung S. 55 ff. und J. SCHRIJNEN, Leven oude Kerk S. 76 ff.

<sup>2</sup> Hierzu P. DE LABRIOLLE, Martyr et confesseur in B.A.L.A.C. 1911 S. 50 f. und H. DELRHAYE, Sanctus S. 79.

In dieser ursprünglichen Bedeutung kommt das Wort auch in den frühesten Quellen des Christenlateins vor. Die alten lateinischen Bibelübersetzungen gebrauchen sowohl *martyr* wie auch *martyrium* nicht selten in den allgemeinen Bedeutungen „Zeuge“ und „Zeugnis“. Dieser Gebrauch beruht natürlich auf der bereits öfter verzeichneten Erscheinung der mechanischen Uebernahme aus der griechischen Vorlage; Hieronymus, für den diese Ausdrücke nur noch ausschliesslich technischen Wert hatten, ersetzte sie denn auch jedesmal durch *testis* und *testimonium*.

In der Bedeutung „Zeuge“ begegnet *martyr* einmal in der Apokalypse des Primasius: *dabo duobus martiribus meis, ut profetent diebus mille ducentis sexaginta, saccis amicti* (Apoc. 11, 3). Der griechische Text hat *μάρτυσιν*; der Cod. g. hat den Ausdruck übersetzt mit *testibus*; auch die Vulgata des Hieronymus vermeidet das damals nur technische *martyr* und ersetzt es durch *testis*. Ein andermal steht es in der Bibel Cyprians: *Liberat de malis animam martyr fidelis* (Prov. 14, 25. Test. 3, 16. 128, 13). Obgleich wie aus der Ueberschrift des Kapitels: *DE BONO MARTYRII* (— ib. 128, 12) hervorgeht, es sich um den Begriff des christlichen Martyriums handelt, ist die Bedeutung doch keine andere als „Zeuge“. Die LXX hat *μάρτυς πιστός* und die Vulgata übersetzt wiederum mit *testis fidelis*.

*Martyrium* liefert in der Itala noch mehr Beispiele mit dieser Bedeutung. In der Apokalypse des Primasius lesen wir: *et cum finierint martirium suum, bestia quae ascendit de abyssu faciet cum eis bellum et vincet eos et occidet eos* (Apoc. 11, 7). Im griechischen Text steht *μαρτυρίαν*; der Cod. g. und die Vulgata übersetzen wiederum mit *testimonium*. Weiter: *Post haec vidi, et ecce apertum est templum tabernaculi martyrii in caelo* (Apoc. 15, 5). Der Cod. h. hat auch *martyrii*; der Cod. g. und die Vulgata aber wiederum *testimonii*. Die Verbindung *tabernaculum martyrii*, welche natürlich aus der Bibel stammt, kommt auch bei Tertullian (Cor. 9 O I 438) und einige Male bei Cyprian vor: *et lucerna septiformis in tabernaculo martyrii* (Ad.

Fort. 11. 338, 4 und Test. 1, 20. 53, 17)<sup>1</sup>. In der Bibel Cyprians lesen wir noch: *beati qui perscrutantur martyria eius* (Ps. 118, 2 Ad. Fort. 12. 334, 23 und Test. 3, 16. 132, 5). Die Vulgata hat *testimonia*.

An einer anderen Stelle nähert sich die Bedeutung mehr der von Märtyrium. Bei Primasius und mit ganz gleichem Wortlaut bei Cyprian steht: *vidi sub ara Dei animas occisorum propter verbum Dei et martyrium suum* (Apoc. 6, 9. Test. 3, 16. 130, 14). Es sind hier natürlich die Seelen der Märtyrer gemeint und doch hat *martyrium* die Bedeutung „Zeugnis“; das Zeugnis, das sie abgegeben haben, ist ja die Ursache ihrer Tötung; daher übersetzt die Vulgata wie übrigens auch der Cod.g. hier noch immer mit *testimonium*. Allerdings sieht man an dieser Stelle den Ansatz zur späteren Entwicklung.

Diese Entwicklung der späteren Bedeutung zeigt sich deutlicher in den Quellen des 2. Jahrhs. Die Apostel und ihre Zeitgenossen waren die wirklichen Augenzeugen des Lebens und Wirkens Christi gewesen. Daher konnte das Wort *μάρτυς* oder *martyr* in seiner aus der Rechtssprache<sup>2</sup> entnommenen Bedeutung „Zeuge“ auf sie mit vollem Rechte angewandt werden. Als aber die Generation dieser eigentlichen Zeugen ausgestorben war, gab es noch immer ein anderes Mittel, um sich den Namen „Zeuge“ zu verdienen; denn diejenigen, welche so sehr von der Wahrheit ihrer religiösen Ueberzeugung durchdrungen sind, dass sie im harten Kampfe zwischen Christus und der Welt vor dem Forum der Verfolger bereit sind, lieber Folter zu ertragen und ihr Leben zu opfern als ihren Glauben zu verleugnen, sind die ganz besonderen Zeugen dieses

<sup>1</sup> Der kritische Apparat der Ausgabe Hartels notiert bei der letzten Stelle: „super martyrii M<sup>1</sup> scripsit testimonii“. Dem Nachschreiber ist also *martyrium* in der Bedeutung „Zeugnis“ fremd erschienen.

<sup>2</sup> Die biblischen Ausdrücke *ὁμολογεῖν* und *μαρτυρεῖν* vergegenwärtigen Begriffe, welche auf forensischem Boden gewachsen sind und immer mehr oder weniger diesen Ursprung verraten, auch dann, wenn keine offizielle Gerichtsszene vorliegt. Vgl. OTTO MICHEL, Biblisches Bekennen und Bezeugen. *ὁμολογεῖν* und *μαρτυρεῖν* im biblischen Sprachgebrauch (Evang. Theologie 1935 S. 231 ff. besonders S. 236).

Glaubens; sie werden die *martyres Christi* genannt. In dieser Weise wurde der Bedeutungsinhalt der Wortgruppe *martyr, martyrium* aber auch allmählich erweitert. Weil in der Praxis das standhafte Bezeugen des christlichen Glaubens fast immer Folter und Tod nach sich zog, wurden diese Begriffe anfangs in der Weise von Nebenbedeutungen immer mehr mit dem Hauptbedeutungsinhalt „Zeuge“ und „Zeugnis“ verbunden und rückten auf die Dauer sogar an die erste Stelle.

Die Begriffskomplexe „Zeuge, Zeugnis“ und „Leiden, Tod“ wurden im christlichen Gedankengange übrigens bereits früh mit einander in Verbindung gebracht. So wird z.B. in der Bibel erzählt, wie die „Zeugen“ (im eigentlichen Sinne von „Augenzeugen“, gr. μάρτυρες, Vulg. *testes*) des Wirkens und Lebens Christi und der Apostel, Stephanus und Antipas, um ihres Glaubens willen den Tod erleiden mussten<sup>1</sup>. Auch der am Kreuze gestorbene Christus, das Vorbild der Märtyrer, wird z.B. im Briefe der Kirchen von Vienne und Lyon als „der wahre Blutzeuge“ (ὁ ἀληθὴς μάρτυς) bezeichnet<sup>2</sup> und im N.T. wird von dem „Zeugnis“ Christi, das er unter Pontius Pilatus durch sein Leiden und Tod vollendet habe, gesprochen: Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν (1. Tim. 6, 13. Vulg.: *Christo Iesu, qui testimonium reddidit sub Pontio Pilato, bonam confessionem*). Ebenfalls heisst es im 2. Briefe an Timotheos: μὴ οὖν ἐπαισχυνῇς τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν μηδὲ ἐμὲ τὸν δέσμιον αὐτοῦ (2. Tim. 1, 8). Tertullian gibt diese Stelle wieder mit: *ne ergo confundaris martyrium domini nostri, neque me vinctum eius* (Scorp. 13 R.W. 176, 26), während die Vulgata *testimonium* hat.

Weil Christus, der wahre Blutzeuge, das Vorbild der Märtyrer ist, können diese die Schüler und Nachfolger Christi genannt werden, wie es denn auch im Martyrium

<sup>1</sup> Vgl. Act. Ap. 22, 20; Apoc. 2, 13. Hierzu noch Tertullian, Scorp. 12 R.W. 173, 12: *de Antipa fidelissimo martyre interfecto in habitatione satanae*.

<sup>2</sup> Vgl. Apoc. 1, 5: ὁ μάρτυς ὁ πιστός (Vulg. *testis*).



Polycarpi heisst: τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν (— 17, 3). Auch Irenäus sagt von den Märtyrern: *conantur vestigia assequi passionis Domini* (Adv. haer. 3, 18, 5). Dieser Gedanke, Christus sei der wahre μάρτυς und die Märtyrer seien seine Nachfolger, hat nicht in geringem Masse dazu beigetragen, dass die Nebenbedeutungen des Leidens und des Todes sich von Anfang an mit dem Ausdrucke μάρτυς (*martyr*) und der zugehörigen Wortfamilie verbunden haben<sup>1</sup>.

Vorläufig aber bleiben die Begriffe des Leidens und des Todes nur in der Weise von Nebenbedeutungen mit den griechischen Wörtern μάρτυς, μαρτυρία, μαρτυρεῖν, wie mit den lateinischen *martyr*, *martyrium* verbunden. Daher kann entweder der Begriff des Todes in den Hintergrund treten und nur der des Leidens neben dem des Zeugens vorherrschen, oder können sogar beide Nebenbedeutungen verschwinden und nur die Kernbedeutung des Zeugens übrig bleiben. Darum werden in den griechischen Quellen des 2. Jahrhs. öfter mit μάρτυρες noch lebende Zeugen des Glaubens angedeutet z.B. bei Hegesipp und Apollonius<sup>2</sup>. Bei Hegesipp werden sogar die Nachkommen des Judas, des „Bruders“ des Erlösers, welche vor Domitian Zeugnis ihres Glaubens ablegten, dann aber von ihm ohne Gefangenschaft oder Tortur entlassen wurden, μάρτυρες genannt<sup>3</sup>. Hier sind also die beiden Nebenbedeutungen völlig in den Hintergrund getreten und kann man nur die Bedeutung „Zeuge“ empfunden haben.

Doch war der Einfluss der Nebenbedeutungen bereits so stark, dass sich im letzten Viertel des 2. Jahrhs. ein Unterschied in der Bezeichnung geltend machte zwischen

---

<sup>1</sup> Hierzu E. HOCEDEZ, Le concept de martyr in Nouvelle Revue Théologique 55 (1928) S. 201 f. Man beachte dazu noch, dass auch die Wortgruppe *pati*, *passio* sich sowohl auf das Begriffssystem des Leidens und Sterbens Christi, wie auf das des Märtyrertums bezieht. Beide Begriffssysteme sind engstens miteinander verwandt.

<sup>2</sup> Hierüber ausführlich H. DELEHAYE, Sanctus S. 79 ff. und P. DE LABRIOLLE, Martyr et confesseur S. 51.

<sup>3</sup> Vgl. Eusebius, H. E. 3, 20.

denjenigen, welche nur ihren Glauben bekannt hatten und solchen, welche für den Glauben gestorben waren oder wenigstens schwere Torturen erlitten hatten. Nach dem Briefe der Kirchen von Vienne und Lyon trugen die Märtyrer dieser Gemeinden Bedenken, sich mit μάρτυρες anreden zu lassen: die Bezeichnung passe für diejenigen, welche bereits gestorben seien; denn diese seien die eigentlichen Märtyrer, sie selber aber nur einfache Bekenner<sup>1</sup>.

Auch Hermas unterscheidet ausdrücklich diejenigen, welche für das Gesetz gelitten haben und gestorben sind, von solchen, welche zwar um des Gesetzes willen Drangsal erlitten haben, aber nicht getötet wurden<sup>2</sup>.

Wir sehen, wie die spätere Entwicklung sich immer deutlicher abhebt; doch ist der Bedeutungsinhalt von μάρτυς (*martyr*) noch keineswegs genau umschrieben in der Weise, wie wir heute gewohnt sind, das Wort zu verstehen. Es ist vorläufig kein Titel, sondern bleibt noch immer an erster Stelle ein nomen actoris und wird daher häufig mit einem Objektgenetiv verbunden. Die Hauptbedeutung bleibt dementsprechend „Zeuge“, wie die von μαρτυρία (*martyrium*) „Zeugnis“.

Im lateinischen Irenäus heisst es: *Et cum haec ita se habeant, ad tantam temeritatem progressi sunt quidam, ut etiam martyres spernant, et vituperant eos qui propter Domini confessionem occiduntur et sustinent omnia a Domino praedicta, et secundum hoc conantur vestigia assequi passionis Domini, passibilis martyres facti* (Adv. haer. 3, 18, 5). Die Märtyrer werden also wegen des standhaften Bekenntnisses ihres Glaubens getötet; sie bemühen sich dem Leiden und dem Tod des Herrn

---

<sup>1</sup> Euseb. H. E. 5, 2. Im griechischen Texte steht hier ὁμολόγοι; dieses Wort findet sich ebensowenig wie ὁμολογητής vorher in der christlichen Literatur. Natürlich weil der betreffende Spezialbegriff von „Bekenner“ sich noch nicht herausgebildet hatte; bis zu dieser Zeit kannte man nur den Ausdruck μάρτυς, welcher kraft seiner allgemeinen Bedeutung beide Gruppen von Personen umfassen konnte.

<sup>2</sup> Vgl. Sim. 8, 3, 6—7. Hierzu P. DE LABRIOLLE, *Martyr et confesseur* S. 52.

nachzufolgen und erweisen sich so als Zeugen des leidenden Christus.

An einer anderen Stelle sagt er: *Quapropter Ecclesia omni in loco ob eam quam habet erga Deum dilectionem, multitudinem martyrum in omni tempore praemittit ad Patrem; reliquis autem omnibus non tantum non habentibus hanc rem ostendere apud se, sed nec quidem necessarium esse dicentibus tale martyrium; esse enim martyrium verum sententiam eorum* (Adv. haer. 4, 23, 9). Diejenigen, welche sich ausserhalb der Kirche befinden, sind der Meinung, das Märtyrium sei nicht notwendig; das wahre Märtyrium d.h. das wahre Zeugnis sei ja ihre Meinung.

An einer dritten Stelle heisst es von dem Märtyrer und Bischof Polycarpus: *multum enim perseveravit, et valde senex gloriosissime et nobilissime martyrium faciens, exivit de hac vita* (Adv. haer. 3, 3, 4). Der griechische Text lautet hier: ἐνδόξως καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας. Die lateinische Verbindung *martyrium facere*, der wir häufig bei Cyprian begegnen werden, dient also zur Umschreibung des griechischen Verbums μαρτυρεῖν, das nicht ins Lateinische übernommen wurde. Obgleich der Ausdruck sich hier auf den Martertod des hl. Polycarpus bezieht, geht aus der Verbindung mit *facere* doch deutlich hervor, dass die Hauptbedeutung von *martyrium* keine andere ist als „Zeugnis“.

a. Bei Tertullian ist die Nebenbedeutung „Tod für den Glauben“ häufig, aber nicht immer mit *martyr* und *martyrium* verbunden: *praesertim cum aliqua iam atrocitas fidem martyrum coronavit* (Scorp. 1 R.W. 145, 13); *proprie enim martyribus nihil iam reputari potest, quibus in lavacro ipsa vita deponitur* (Scorp. 6 R.W. 158, 13); *ad martyrum palmas gloriare* (Spect. 29 R.W. 28, 3). Auch *commartyr* hat sich hinzugebildet: *et quomodo Iohanni in spiritu paradisi regio revelata, quae subicitur altari, nullas alias animas apud se praeter martyrum ostendit? quomodo Perpetua fortissima martyr sub die passionis in revelatione paradisi solos illic commartyres suos vidit. . . . ?* (Anim. 55 R.W. 388, 23).

In dem letzten Zitat ist besonders die Verbindung *Perpetua fortissima martyr* beachtenswert. Hier wird *martyr* als Apposition mit der Bedeutung eines Titels hinter den Eigennamen gefügt. In Verbindungen solcher Art hat das Wort sich von dem ursprünglichen Sinn eines nomen actoris mit der Bedeutung „Zeuge“ bereits ziemlich weit entfernt und bewegt sich in der Richtung der späteren Entwicklung zum kultischen Titel. Bemerkenswert und im Lichte der Bedeutungsgeschichte des Wortes naheliegend ist es denn auch, dass es sich in derartigen Verbindungen bei Tertullian stets um getötete Märtyrer handelt, obgleich der Nebensinn des Todes bei ihm sonst gar nicht immer vorhanden ist. Die Verbindung kommt öfters vor: *Rutilius sanctissimus martyr* (Fug. 5 O I 471); *de Antipa, fidelissimo martyre* (Scorp. 12 R.W. 173, 12); *Iustinus, philosophus et martyr* (Adv. Val. 5 Kr. 182, 11); *hic Iustini Martyris discipulus fuit* (Adv. haer. 7 Kr. 224, 10).

Wie mit *martyr*, so ist auch mit *martyrium* häufig der Begriff des Todes verbunden<sup>1</sup>. Vielsagend ist ein Passus aus der Schrift Scorpiace, wo er über die Widerwärtigkeiten und Leiden, welche der Apostel Paulus bei seiner Missionsarbeit überstehen musste, spricht: *sed et Corinthiis passiones suas enumerans patiendum utique praeferivit: in laboribus abundantius cet* (vgl. 2 Cor. 11, 23 ff.) . . . . *quae si magis incommoda quam martyria videbuntur cet.* (Scorp. 13 R.W. 175, 14). Diese vorläufigen Drangsale und Leiden, welche der Apostel sich übrigens auch um seines Glaubens willen zugezogen hatte, verdienen in dem Gedankengange Tertullians noch nicht den Namen *martyria*; denn dieser passt eigentlich erst zu dem Tode des Apostels, wie er denn auch in Bezug hierauf den Ausdruck *martyrium* gebraucht: *et postea Paulo, quem paradisi quoque compotem fecit ante martyrium* (Scorp. 12 R.W. 172, 10).

<sup>1</sup> Z.B. Fug. 9 O I 478; Cor. 1 O I 417 (zu dieser Stelle vergleiche man ST. TEEUWEN, Bedeutungswandel S. 97 ff.); Scorp. 7 R.W. 159, 15; — 12 R.W. 174, 7ff.; Resurr. 43 Kr. 89, 7; — 56 Kr. 115, 17; Anim. 55 R.W. 389, 2; Cor. 11 O I 445. Der Singular *martyrium* kommt vor neben dem Plural *martyria*, obwohl dieser doch mehr konkret die Folter bezeichnete (vgl. TEEUWEN, Bedeutungswandel S. 90 N. 1).

b) An anderen Stellen scheint der Begriff des Todes aber in den Hintergrund getreten zu sein, und werden mit *martyres*, wie häufig in den griechischen Quellen des 2. Jahrh. Personen angedeutet, die zwar für ihren Glauben gelitten haben, aber noch am Leben sind, und sogar wieder in das alltägliche Leben zurückgekehrt sind: *Quid ergo, si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit, ideo haereses veritatem videbuntur obtinere?* (Praescr. 3 O II 5). Auch nennt er diejenigen, welche sich im Kerker befinden, mehrere Male *martyres*: *Quis* (sc. maritus infidelis uxorem christianam) *in carcerem ad osculanda vincula martyris reptare patietur?* (Uxor. 2, 4. O I 689). Doch liegt hier der Fall wohl teilweise anders; denn obgleich es sich um Christen handelt, die noch leben, bleibt der Gedanke des Todes nicht ganz ausser Spiel. Denn sie harren im Kerker auf den Martertod; dieser wird ihr Märtyrium vollenden<sup>1</sup>, und erst dann werden sie *martyres* im eigentlichen Sinne sein. Obgleich Tertullian sie denn auch in der Ueberschrift der Abhandlung *Ad Martyras* (O I 3) ohne weiteres mit *martyres* anredet, nennt er sie gleich zu Anfang des ersten Kapitels *martyres designati*, d.h. also sie werden nachher erst diesen Titel mit vollem Rechte führen können, wenn sie nicht nur Folter und Gefangenschaft, sondern auch den Tod um ihres Glaubens willen erlitten haben; die Belohnung für diesen Tod stellt er ihnen in Aussicht mit den Worten: *Nihil adhuc dico de praemio, ad quod deus martyres invitat* (Mart. 2 O I 7).

Ein gleicher Sachverhalt tritt in einem Passus aus *De Pudicitia* an den Tag. Hier kehrt er sich gegen seinen

---

<sup>1</sup> Vgl. Pat. 15 Kr. 22, 22: (sc. patientia) *martyria consummat*. Dieser Gedanke, dass das *martyrium* durch den Tod vollendet werde, ist sehr bezeichnend; denn er lehrt uns einerseits, wie sehr die Nebenbedeutung „Tod“ sich mit der Wortgruppe *martyr*, *martyrium* verbunden hatte, anderseits aber, dass die Bedeutung des Ausdrucks *martyrium* für das Sprachgefühl der damaligen Christen eine mehr allgemeine war und öfters im Zusammenhang, wenn die Idee des Todes hervorgehoben werden sollte, einer näheren Präzisierung bedurfte.

Gegner mit den Worten: *At tu iam et in martyras tuos effundis hanc potestatem* (sc. peccatorum donandorum). *ut quisque ex confessione vincula induit adhuc mollia in novo custodiae nomine, statim ambiunt moechi* (Pud. 22 R.W. 271, 12). Hier sind also mit *martyres* Christen gemeint, die noch nicht den Tod, sondern erst Folter und Gefangenschaft erlitten haben, weil sie ihren Glauben vor den Richtern bekannt haben. Aber dann ruft er einige Zeilen weiter aus: *quis martyr saeculi incola, denariis supplex, medico obnoxius et feneratori? puta nunc sub gladio iam capiti librato, . . . in ipsa, dico, securitate et possessione martyrii, quis permittit homini donare quae deo reservanda sunt* (— ib. 271, 22). Mit diesen Worten scheint er also anzudeuten, dass die Idee des Märtyriums nicht von der des Todes getrennt werden kann; daher nennt er wahrscheinlich auch an einer anderen Stelle die *martyres* im Kerker *martyres incerti: plane vestrum est in carceribus popinas exhibere martyribus incertis* (Ieiun. 12 R.W. 290, 27). Der vollendete *martyr* ist also wohl nur derjenige, welcher nicht nur die Folter, sondern auch den Tod erlitten hat; anderseits beweisen die angeführten Stellen aber unzweideutig, dass die Nebenbedeutung des Todes noch nicht folgerichtig mit dem Worte verbunden wird und der Bedeutungsumfang dementsprechend noch nicht auf „getöteter Blutzeuge“ beschränkt ist.

Das gleiche gilt von *martyrium*; auch hier ist der Gedanke des Todes nicht konsequent vorhanden. Der Aufenthalt in den Bergwerken gilt ihm z.B. als *martyrium*<sup>1</sup>. Einige Sünder, so sagt er einmal, erbitten sich den Kirchenfrieden von den Märtyrern, andere: *ad metalla confugiunt*

---

<sup>1</sup> Dieser Gedanke kehrt übrigens öfters bei den ersten Christen wieder. Wie wir noch sehen werden, bezeichnet Cyprian die Christen *in metallo constitutos* mit *martyres*. Auch Hippolyt nennt in seinen Philosophumena diejenigen, welche nach den Bergwerken Sardiniens verschickt wurden *μάρτυρες*, obgleich er sehr gut wusste, dass sie aus ihrem Verbannungsorte zurückkehren würden (Elenchos 9, 11, 4 und 9, 12, 10 und 11). Hierzu vergleiche man H. DELEHAYE, Sanctus S. 84 f. und H. LECLERQ, Dict. arch. chr. s.v. *Martyr* 10, 2 Sp. 2365.

*et inde communicatores revertuntur, ubi iam aliud martyrium necessarium est delictis post martyrium novis* (Pud. 22 R.W. 271, 19).

Ein anderes Mal spricht er in spöttischem Tone vom Martyrium des Praxeas, dessen dieser sich rühme *ob solum et simplex et breve carceris taedium* (Adv. Prax. 1 Kr. 228, 2). Weiter heisst es einmal: *speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio, sed alium ex martyrii praerogativa loci potitum indignatus de ecclesia authenticae regulae abruptit* (Adv. Val. 4 Kr. 180, 25). Auch hier handelt es sich natürlich um ein Glaubenszeugnis, welches nicht den Tod nach sich gezogen hat.

c) Aber nicht nur dass die zweite Nebenbedeutung „Tod für den Glauben“ öfters in den Hintergrund tritt, auch die etymologische Bedeutung „Zeuge“ ist dem Sprachgebrauch dieser Zeit noch deutlich bewusst und *martyr* wird noch immer als Rechtsterminus empfunden.

In der Schrift über die Flucht in der Verfolgung kehrt Tertullian sich gegen die Christen, die sich durch ihr Geld von der gerichtlichen Anzeige loskaufen. Er stellt sich auf ihren Standpunkt mit den Worten: *Immo, inquis, dum nolo traduci quod sum, sum confessus id esse, quod nolo traduci, id est Christianum*. Und er antwortet zu dieser falschen Behauptung mit der Frage: *potest itaque te martyrem vindicare constanter ostendisse se Christus* (Fug. 12 O I 485). Der Name *martyr* wird also erklärt mit *ostendere Christum*; der Märtyrer soll „Christus zeigen“, d.h. Zeugnis ablegen für Christus. Er „zeigt Christus“ nicht nur durch das standhafte Ertragen der Folter und des Todes, sondern auch durch die mündliche Aussage vor Gericht: *quid enim sapientius et incontradicibilius confessione simplici et exerta in martyris nomine, „cum deo invalescentis,“ quod est interpretatio Israhelis*<sup>1</sup> (Adv. Marc. 4, 39 Kr. 554, 7). Nur einmal gebraucht er in einem Falle, wo die Bedeutung „Zeugnis“ im Vordergrund steht, das latei-

---

<sup>1</sup> TREUWEN, Bedeutungswandel S. 81 N. 3 bemerkt hierbei: „*in martyris nomine = in confessoris nomine*“.

nische *testimonium* statt *martyrium*: *Sed etiam in persecutionibus melius est ex permissu fugere de oppido in oppidum quam comprehensum et distortum negare. Atque isto beatiores qui valent beata testimonii confessione excedere* (Uxor. 1, 3 O I 672); *testimonii* ist erklärender Genetiv zu *confessione*: „das Bekenntnis, welches in dem Zeugnis besteht, das den Tod mit sich bringt“.

d) Auch auf die Verhältnisse des Alten Bundes lassen sich im Gedankengange Tertullians die Ausdrücke *martyr* und *martyrium* anwenden<sup>1</sup>. Die drei Jünglinge im Feuerofen werden von ihm *martyres* genannt: *hic erit visus Babylonio regi in fornace, cum martyribus suis quartus* (Adv. Marc. 4, 10 Kr. 447, 22). Und ein andermal sagt er von diesen frühen Märtyrern: *o martyrium et sine passione perfectum! satis passi, satis exusti sunt, quos propterea deus texit, ne potestatem eius mentiti viderentur* (Scorp. 8 R.W. 161, 26). Die Hinzufügung *sine passione perfectum* löst die Nebenbedeutung des Leidens von *martyrium* ab und lässt die Hauptbedeutung des Zeugnisses stärker hervortreten.

## 2. *Pati, passio.*

a) Die Wortgruppe *pati, passio* wurde im Christenlatein häufig gebraucht für das Leiden und Sterben Christi. Wie TEEUWEN<sup>2</sup> bemerkt hat, ist das Wesentliche an der christlichen Bedeutungsumprägung dieser Wörter, dass sie immer ein Leiden bis zum Tod und diesen Tod selber bezeichnen. Weil das Leiden Christi den Tod als Kernpunkt in sich schliesst, bildete sich der Nebensinn des Todes dadurch hinzu, dass die Ausdrücke für den gesamten Vorgang, nämlich des Leidens und des Sterbens zusammen verwendet wurden; so sagt Tertullian: *Huius*

<sup>1</sup> Für den Martyriumbegriff bei den Juden vergleiche man E. LOHMEYER, *L'idée du martyr dans le Judaïsme et dans le Christianisme primitif* (Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 1927 S. 316 ff.) und OTTO MICHEL, *Biblisches Bekennen und Bezeugen. ὁμολογεῖν und μαρτυρεῖν im biblischen Sprachgebrauch* S. 233 ff. (Evang. Theologie 1935 S. 231 ff.).

<sup>2</sup> Bedeutungswandel S. 44 f.



(sc. Tiberii) *quinto decimo anno imperii passus est Christus, annos habens quasi XXX, cum pateretur* (Adv. Jud. 8 O II 719)<sup>1</sup>. Wenn *passio* für das Leiden und Sterben Christi gebraucht wird, verwendet Tertullian es nie selbständig, sondern fügt entweder eine nähere Präzisierung in der Form eines Attributs wie *Christi, domini* (oder *eius, sua*), *dominica, ligni* hinzu, oder ist ein ähnliches Attribut aus dem Zusammenhang zu ergänzen<sup>2</sup>.

b) Dies muss für unseren Zweck besonders hervorgehoben werden, weil diese Wortgruppe sich bei Tertullian nicht nur auf das Leiden und Sterben Christi, sondern auch auf das Leiden und Sterben der Märtyrer bezieht. Und in dieser letzteren Bedeutung ist sie viel mehr als in der ersteren zu selbständiger Geltung gelangt. Sie steht in ganz besonderer Beziehung zu der Gruppe *martyr, martyrium*, denn das verbum *pati* dient häufig zum Ersatz für das fehlende Denominativ in dieser Gruppe. Das griechische *μαρτυρεῖν* wurde bekanntlich nicht in das Latein übernommen. Das lateinische *testificare* wurde nicht zum Ersatz herangezogen, weil es natürlich nicht die Nebenbedeutungen des Leidens und des Todes hatte, welche sich bereits frühzeitig mit *martyr, martyrium* verbunden hatten.

Aus der Tatsache, dass statt dessen *pati* genommen wurde, ersieht man, wie gross der Einfluss der Nebenbedeutungen bei *martyr, martyrium* war. Uebrigens war Christus, wie wir bereits sahen, das Vorbild der Märty-

<sup>1</sup> Vgl. noch Scorp. 12 R.W. 172, 15: *quoniam et Christus passus est pro nobis* (1 Petr. 2, 21): Adv. Marc. 4, 40 Kr. 559, 1: *Proinde sciit et quando pati oporteret eum, cuius passionem lex figurat*; und passim. Es bilden sich hinzu *compati, passibilis, impassibilis, compassibilis, incompassibilis* (Vgl. Adv. Prax. 29 Kr. 286, 4 ff.).

<sup>2</sup> Z.B. Or. 14 R.W. 189, 13: *dominica passionem modulantes*; Pud. 10 R.W. 239, 18: *exemplum passus est dominicae passionis*. Sehr häufig in Adv. Marc. 3 (= 2. Teil von Adv. Iud.), wo Tertullian nachweist, wie die Weissagungen der Propheten über das Leiden des Messias in Christus erfüllt sind. Oefter gebraucht er den Plural *passiones*, um ausdrücklich den Gedanken „das ganze Leiden einschliesslich des Todes“ hervorzuheben (vgl. TEEUWEN, Bedeutungswandel S. 45 N. 1).

rer; er war gleichsam der älteste Blutzeuge und wie er gelitten hatte und gestorben war, so sollten auch seine Nachfolger mit ihm leiden und sterben, um zusammen mit ihm der Herrlichkeit teilhaft zu werden: *si quidem compatimur, uti et cum illo glorificemur* (Scorp. 13 R.W. 175, 2. Rom. 8, 17). Die Verwandtschaft der beiden Gedankenkreise lässt auch für beide die gleiche Terminologie aufkommen. Die Märtyrer leiden für Gott oder für die Sache Gottes: *Quae ista voluntas? Utique ut pateretur* (sc. Paulus) *pro nomine domini, non ut redimeretur* (Fug. 12 O I 486). *Nemo non etiam hominis causa pati potest quod in causa dei pati dubitat* (Mart. 6 O I 14)<sup>1</sup>.

In den zwei letzten Fällen wird die Bedeutung von *pati* noch näher präzisiert durch die Hinzufügung von *pro nomine domini* und *causa dei*. Eine ähnliche Präzisierung ist aber für das Sprachgefühl dieser Zeit im allgemeinen nicht mehr notwendig. Das Wort wird ohne weiteres als Denominativ zu der Gruppe *martyr, martyrium* aufgefasst und auch in der Weise am meisten gebraucht: *Christianus pecunia salvus est et in hoc nummos habet ne patiatur, dum adversus deum erit dives* (Fug. 12 O I 485); *ceterum pati oportebat omnem dei praedicatorem atque cultorem, qui ad idololatriam provocatus negasset obsequium* (Scorp. 8 R.W. 162, 2); *non ipse* (sc. spiritus dei) *tamen patiens, sed pati posse praestans* (Adv. Prax. 29 Kr. 287, 4).

Dem gleichen Weg wie das Verbum ist auch das Substantiv *passio* gefolgt; es wird sehr häufig und zwar ohne nähere Präzisierung in der Bedeutung von „Märtyrium“ gebraucht und ist daher ungefähr ein Aequivalent von *martyrium*, mit dem Unterschied, dass bei dem letzteren die Grundbedeutung „Zeugnis“ noch sehr oft hervortritt, während bei *passio* natürlich die Bedeutung „für den Glauben leiden und sterben“ immer vorherrscht: *quia potior est necessitas timendae negationis et obeundi martyrii, quam*

<sup>1</sup> Vgl. noch Scorp. 9 R.W. 162, 13: *plane, alia in Christo et divinitas et voluntas et schola, qui martyria aut nulla in totum aut aliter intelligenda mandarit, qui neminem ad huiusmodi discrimen hortetur, qui pro eo passis nihil repromittat, quia pati eos nolit.*

*evadendae passionis et implendi officii* (Cor. 11 O I 445). Hier stehen *martyrium* und *passio* fast vollkommen synonymisch neben einander. Nur ist die Wahl von *martyrium* im ersten Teil des Satzes veranlasst durch den Gegensatz zu *negatio*. Noch einige andere Beispiele könnten diesen Gebrauch illustrieren: *Rutilius sanctissimus martyr, .... passionem, quam vitarat, misericordiae dei retulit* (Fug. 5 O I 471). *habentes ipsum* (sc. spiritum sanctum) *qui pro nobis erit, sicut locuturus in interrogatione, ita iuaturus in passione* (Fug. 14 O I 492). *superest corona, quam mihi dominus illa die reddet, scilicet passionis* (Scorp. 13 R.W. 176, 20). *quomodo Perpetua fortissima martyr sub die passionis in revelatione paradisi solos illic commartyres suos vidit....?* (Anim. 55 R.W. 388, 25). Auch der Plural kommt vor: *ante haec autem persecutiones eis praedicat et passiones eventuras, in martyrium utique et in salutem* (Adv. Marc. 4. 39 Kr. 553, 9).

Die beiden Wortgruppen *martyr*, *martyrium* und *pati*, *passio* stehen also in enger Beziehung zu einander. Der bindende Faktor zwischen ihnen ist der Begriff des Leidens und Sterbens für den Glauben, welcher beiden gemeinsam ist.

### 3. *Confiteri, confessio, confessor.*

Dem Verbum *confiteri* begegnen wir von altersher in der lateinischen Bibel zur Wiedergabe des griechischen ἐξομολογεῖσθαι (-εῖν); andererseits war es den lateinisch redenden Christen gut bekannt, weil es ein geläufiger Terminus der profanen Rechtssprache war. Beide Faktoren haben zusammen gewirkt, um dem Worte und seiner Familie eine einflussreiche Stellung in der lateinischen Christensprache zu sichern. Es kommt in verschiedenen Wendungen und Bedeutungen vor.

a) Mit dem einfachen Dativ *Domino, Deo*, oder *Christo* konstruiert, steht es in der Bibel immer in der Bedeutung „verherrlichen“, „lobpreisen“. In der Vulgata kommt es in dieser Weise häufig vor, namentlich in den Psalmen. In der Bibel Tertullians steht es zweimal bei der Wieder-

gabe von Luc. 10, 21: *confiteor, inquit, tibi pater, quod absconderis haec a sapientibus* (Adv. Prax. 26 Kr. 279, 3); und: *gratias enim, inquit, ago et confiteor, domine caeli, quod ea, quae erant abscondita sapientibus et prudentibus revelaveris parvulis* (Adv. Marc. 4, 25 Kr. 503, 16). Einmal steht es in seinem eigenen Texte: *dominicum passionem modulantes et orantes confitemur Christo* (Orat. 14 R.W. 189, 13) <sup>1</sup>. Ein entsprechendes *confessio* kennt Tertullian nicht; es kommt aber einige Male vor in der Itala Cod. Lugd.: *Et dixit Iesus ad Achar, filium Charmi: Da honorem hodie Domino Deo Istrahel et da confessionem et indica mihi quid feceris et ne celaveris mihi* (Ios. 7, 19); und: *Et adferetis ibi adolitiones vestras et hostias vestras et confessiones vestras et primitia boum vestrorum et ovium* (Deut. 12, 6).

b) Im Zusammenhang mit der Bussdisziplin bedeuten *confiteri* und *confessio* „Sünden bekennen“: *Is actus exomologesis est, qua delictum domino nostro confitemur* (Paen. 9 O I 660) <sup>2</sup>. Das Verbum wird dann immer konstruiert mit einem Objektsakkusativ *delictum, peccata* usw. und mit dem Dativ der Person *Domino* oder *Deo*, welcher öfters scheinbar fehlt, aber dann aus dem Zusammenhang zu ergänzen ist. *Confessio* in der Bedeutung „Sündenbekenntnis“ hat bei ihm ebenfalls immer einen Objektsgenetiv bei sich: *confessio delicti* usw. <sup>3</sup>. Wie TEEUWEN <sup>4</sup> bemerkt hat, schliessen *confiteri* und *confessio* in diesen Verbindungen aber immer mehr ein „zeigen“ als ein mündliches „sagen“ in sich. Sie waren noch nicht zum Terminus technicus für „Sündenbekenntnis“ geworden, was schon daraus hervorgeht, dass sie niemals selbständig, sondern immer mit einem Objektsakkusativ oder Genetiv kon-

<sup>1</sup> Zu dieser Stelle vergleiche man die ausführliche Auseinandersetzung TEEUWENS in Bedeutungswandel S. 74 f.

<sup>2</sup> Weiter noch Orat. 7 R.W. 185, 21; Bapt. 20 R.W. 217, 20; Praescr. 30 O II 27; hier steht eine typische Konstruktion mit verbalem Akkusativ: *Marcion paenitentiam confessus*.

<sup>3</sup> Bapt. 20 R.W. 217, 18; Paen. 8 O I 659; Adv. Marc. 2, 24. Kr. 369, 21; — 2, 25. Kr. 371, 5; Carn. Chr. 8 O II 442; Pud. 6 R.W. 229, 11 (scheinbare Ausnahme; vgl. TEEUWEN, Bedeutungswandel S. 76 N. 2).

<sup>4</sup> Bedeutungswandel S. 77.

struiert wurden. Teilweise lässt sich das daraus erklären, dass sie noch in einen dritten Bedeutungskreis hineingehörten, in dem sie eben wohl zu selbständiger Geltung gelangt sind, nämlich den des „Glaubensbekenntnisses“.

c) In der profanen Rechtssprache waren *confiteri* und *confessio* die geläufigen Ausdrücke, um „das Eingestehen seiner Schuld vor den Richtern“ anzudeuten. In den Christenprozessen war dies Eingestehen der Schuld für die Angeklagten nichts anderes als „bekennen, dass man Christ sei“. Die Hauptbedeutung ist also für Christen und Heiden die gleiche, die christliche Bedeutungsumprägung fängt aber damit an, dass sich für die Christen die Keime einer neuen Nebenbedeutung hinzugesellt haben; während ja der Heide sich als Objekt *culpam* hinzudenkt, denkt der Christ sich *Christum* hinzu und mit diesem Worte öffnet sich vor seinen Augen eine ganz besondere Gedanken- und Gefühlswelt. In den apologetischen Schriften Tertullians und namentlich im *Apologeticum*, das ja an heidnische Leser gerichtet ist und die Christenprozesse zum Inhalt hat, ist der Sinn von *confiteri* (und natürlich auch von *confessio*) immer ein doppelter, nachdem er über die Heiden oder über die Christen spricht und das Wort mit heidnischen oder christlichen Ohren gehört wird. So sagt er von den heidnischen Angeklagten: *ne torti quidem facile aut semper confitentur* (*Apol.* 1, 11 M. 23, 5) und einige Zeilen weiter von dem Christen, welcher vor Gericht geführt wird: *interrogatus vel ultro confitetur* (— 1, 12. M. 23, 10). In beiden Fällen wird kein Objekt hinzugefügt. Die Hauptbedeutung ist auch in beiden Fällen die gleiche und wird von den heidnischen wie von den christlichen Lesern gleich verstanden. Wie ganz anders ist aber die Vorstellungswelt, welche sich dem Christen beim Lesen des letzten Satzes eröffnet, als dem Heiden. Der Christ sieht unmittelbar nicht nur die irdische Drangsal, sondern auch die himmlische Belohnung, welche die Folgen dieses *confiteri* sind, vor sich. In dieser Weise stehen die beiden Bedeutungsinhalte der Wörter nicht nur im *Apologeticum*,

sondern auch in Ad Scapulam und in Ad Nationes nebeneinander<sup>1</sup>.

Der Vorgang der christlichen Bedeutungsumprägung tritt uns in deutlicher Weise vor Augen, wenn wir hören, wie Tertullian ein nicht leicht verständliches Herrenwort erklärt, das in den bangeren Zeiten der Christenverfolgungen den Bedrängten von ihren geistlichen Führern immer zum Trost und zur Ermahnung vorgehalten wurde: *omnis igitur, qui in me confessus fuerit coram hominibus et ego confitebor in illo coram patre meo, qui in caelis est. et omnis qui me negaverit coram hominibus et ego negabo illum coram patre meo, qui in caelis est* (Matth. 10, 32 Tertull. Scorp. 9 R.W. 164, 11). Die Erklärung Tertullians lautet: *porro in Christo confitendo Christum quoque confitetur* (Scorp. 9 R.W. 164, 21), und weiter: *ita etsi non directo pronuntiavit „qui me confessus fuerit“, non est diversus actus quotidianae confessionis a sensu dominicae pronuntiationis* (— ib. 164, 24)<sup>2</sup>. Sobald also für die Christen nicht *culpam*, sondern

---

<sup>1</sup> Hierzu TEEUWEN, Bedeutungswandel S. 80 f., wo auch die einzelnen Stellen notiert sind.

<sup>2</sup> Während Tertullian sonst immer in dieser Bedeutung *confiteri* + Akk. (z.B. *Christum confiteri*) konstruiert, schreibt er in diesem Bibelzitat *in* + Abl.; obgleich diese Konstruktion ihm selber laut seiner eigenen Auseinandersetzung fremdartig erscheint, hält er sie dennoch ein, weil es die *dominica pronuntiatio* sei. Es handelt sich hier also unzweifelhaft um buchstäbliche Bibelsprache (im Griechischen steht ἐν ἐμοί). Auch wenn er diesen Bibeltext Scorp. 10 R.W. 167, 2 wiedergibt, schreibt er *in me*, während Adv. Marc. 4, 28 die Handschriften sich nicht einig sind und R<sup>1</sup> <in> me liest, M und R<sup>1</sup> hingegen *me* haben, was von KROYMANN als <in> me in den Text aufgenommen wurde (Kr. 517, 9). Fug. 7 O I 474 steht aber in allen Handschriften der Akk.: *Qui confessus fuerit me et ego confitebor illum* (TEEUWEN, Bedeutungsw. S. 81 N. 1). Auch Cyprian zitiert diesen Bibeltext verschiedene Male; einmal Ep. 16, 2. 518, 4, wo er *in me* und *in illo* schreibt; weiter Fort. 5. 326, 14, wo die Ausgabe HARTELS *me* und *eum* bietet, die Mss. W und R aber *in me* und W auch *in ipso* lesen; und schliesslich Laps. 20. 252, 7, wo die Mss. sich in der Lesart *me* und *eum* einig sind. In seinem eigenen Texte schreibt Cyprian in gleicher Weise wie Tertullian immer den blossen Akk. Wahrscheinlicher als die Annahme, dass die beiden Schriftsteller in gleicher Weise das griechische ἐν ἐμοί an diesen Stellen mit *in me* wiedergegeben hätten, scheint mir die Meinung, dass sie beide eine gleichlautende lateinische Bibelübersetzung vor sich

*Christum* das Objekt von *confiteri* wird, hat sich der ganze Bedeutungswandel in seinem Wesen vollzogen. Dadurch, dass sie standhaft, ungeachtet Drohung, Folter und sogar Tod ihr Christentum bekennen, werden sie der himmlischen Vergeltung, welche der Herr in seinen Worten in Aussicht gestellt hat, teilhaft werden; verleugnen sie hingegen ihren christlichen Namen, so werden sie auch selber nachher von Christus verleugnet werden. Dies ist also das Bild, welches in der Vorstellung der Christen über die Ausdrücke *confiteri* und *confessio* projiziert und das seitdem immer mit ihnen verbunden sein wird.

In dieser Weise werden die Ausdrücke semantische Christianismen. Die Grundbedeutung bleibt zwar immer, wie bei den profanen Wörtern „bekennen“, die christliche Nebenbedeutung „Glauben bekennen“ tritt aber so stark nach vorne, dass die Ausdrücke für die Christen keiner näheren Präzisierung bedürfen, um in dieser Weise verstanden zu werden. Und hierin liegt ja gerade das Wesentliche dieses Bedeutungswandels. Während in der Bedeutung „Sünden bekennen“ immer ein Objekt *delicta* usw. hinzugefügt wird, steht *confiteri* in der Bedeutung „Glauben bekennen“ immer selbständig<sup>1</sup>: *sed nesciunt simplices animae, quid quomodo scriptum sit, ubi et quando et coram quibus confitendum* (Scorp. 1 R.W. 145, 20). *si confitendum*

gehabt haben, welche bereits *in me* hatte. An den Stellen, wo sie den blossen Akk. haben, werden sie dann wohl auswendig oder weniger genau zitiert haben. Was die Stelle aus dem *De Lapsis* von Cyprian betrifft: H. von SODEN, *Das lat. N.T. in A. S.* 98 N. 1 bemerkt, dass die Sprache der Bibelzitate in *De Lapsis* mehrere Eigentümlichkeiten aufweise, welche in beträchtlichem Masse kontrastieren mit dem sonstigen Sprachgebrauch seiner Bibel; wie diese Frage zu lösen ist, sei aber noch nicht zu ersehen. Die Meinung, dass es sich um Uebernahme aus einer alten lateinischen Uebersetzung handle, wird dadurch verstärkt, dass auch der Cod. k *in me* und *in ipso* aufweist, während die Codd. b, g und q den blossen Akk. haben. Der Cod. k kann aber nach AALDERS, *Tert. bijbelcitaten* S. 21 für einen Repräsentanten der alten afrikanischen Bibelübersetzungen gehalten werden (so auch H. von SODEN, *Das Lat. N.T. in A. S.* 111).

<sup>1</sup> Die einzige Ausnahme ist Scorp. 9; die Erklärung ist, dass er hier beweisen will, dass *Christum confiteri* das Gleiche sei, wie *in Christo confiteri* (vgl. oben).

*alibi nescio ubi et non sub potestatibus istius saeculi apud tribunalia praesidium optaverimus* (Adv. Val. 30 Kr. 206, 7). Auch *confessio* wird fast immer ohne Objektgenetiv konstruiert: *nec quisquam negabit, quando nec nos pati pro deo possumus, nisi spiritus dei sit in nobis, qui et loquitur de nobis, quae sunt confessionis, non ipse tamen patiens sed pati posse praestans* (Adv. Prax. 29 Kr. 287, 2) <sup>1</sup>.

Dieser Text sagt uns, dass für Tertullian bei den Wörtern *confiteor* und *confessio* noch eine weitere Bedeutungsnuance mitklang: der hl. Geist spricht für uns die Worte des Glaubensbekenntnisses; er selber leidet aber nicht, sondern gibt uns die Kraft zum Leiden. Wenn Tertullian das Wort *confessio* spricht, steht ihm auch sogleich die Idee der Folter vor Augen <sup>2</sup>. Das Glaubensbekenntnis ging ja fast immer mit der Folter gepaart und endete mit dem Martertod. Eine *confessio* ohne *passio* war für ihn keine *confessio*: *Si in nobis est confiteri aut negare, cur non id praesumimus, quod est melius, id est confessuros nos? Nisi si vis confiteri, pati non vis; nolle autem confiteri negare est* (Fug. 5 O I 470). Im letzten Satze sagt er, dass derjenige, der sich weigert Folter und Tod, welche die *confessio* mit sich bringen, zu erleiden, seinen Glauben verleugnet. Es genügt daher nicht vor einem einzelnen sein Christentum zu bekennen, nein, man solle in aller Öffentlichkeit seinen Glauben bezeugen und alle Folgen dieses Bekenntnisses auf sich nehmen. Er wendet sich daher heftig gegen diejenigen, welche meinen, dass man sein Christentum in indirekter Weise bereits dadurch

<sup>1</sup> Nur einige Male steht *confessio* mit dem Genetiv *nominis*: Apol. 2, 11. M. 26, 15: *Quo perversius, cum praesumatis de sceleribus nostris ex nominis confessione, cogitis tormentis de confessione decedere, ut negantes nomen pariter negemus et scelera, de quibus ex confessione nominis praesumpseratis*. Da das Apologeticum an heidnische Leser gerichtet ist, war die nähere Präzisierung im Zusammenhang notwendig. Weiter Fug. 9 O I 477: *qui (sc. apostoli) cum maxime de vinculis vel insulis, quibus ob confessionem non ob fugam nominis continebantur, ad ecclesias scribebant*. Der Genetiv gehört hier nicht nur zu *confessio*, sondern auch zu *fuga*. Schliesslich Adv. Marc. 1, 24 Kr. 323, 28 *caro in confessione nominis desaevitur*.

<sup>2</sup> Vgl. TEEUWEN, Bedeutungswandel S. 83 ff.



genügend zeige, indem man sich durch Geld von der gerichtlichen Verfolgung loskaufe: *Apud unum si forte confessus es, ergo et apud plures nolendo confiteri negasti. Ipsa salus iudicabit hominem excidisse, dum evadit. Excidit ergo qui maluit evasisse. Negatio est etiam martyrii recusatio* (Fug. 12 O I 485). Man kann also allerdings seinen Glauben „bekennen“ (*confiteri*) vor einem einzelnen, ohne Folter und Tod zu erleiden<sup>1</sup>. Das ist aber nicht das wahre Bekenntnis, denn dieses endet mit dem Tode; wer daher das Märtyrium flieht, bekennt seinen Glauben nicht, sondern leugnet ihn; er macht sein Bekenntnis nutzlos: *Quomodo confitebitur fugiens? quomodo fugiet confitens?.... Si devito passionem confundor confessionem* (Fug. 7 O I 474). Darum ist auch die Idee der Valentinianer, welche behaupten, man brauche sich hier auf Erden nicht dem Märtyrium preiszugeben, sondern es genüge, nach dem Tode vor dem Throne Gottes seinen Glauben zu bekennen, unhaltbar, denn in diesem Falle müsste es im Himmel auch eine Christenverfolgung mit Folter und Tod geben, da sonst ja der Begriff von *confessio* und *negatio* undenkbar wäre: *si in caelestibus confitendum et hic negandum est. nam ubi alterum, ibi utrumque. aemula enim quaeque occurrunt. etiam persecutionem in caelis agitari oportebit, quae confessionis negationisve materia est* (Scorp. 10 R. W. 168, 5). Das Glaubensbekenntnis führt den Tod herbei; die Glaubensverleugnung rettet das Leben; wer aber das letztere wählt, ist Christi nicht würdig: *qui pluris, inquit, fecerit etiam animam suam quam me, non est me dignus, id est qui maluerit vivere me negando quam mori confitendo* (Scorp. 11 R.W. 170, 6). Wer aber infolge seines Glaubensbekenntnisses das irdische Leben verliert, wird statt dessen ein himmlisches gewinnen: *perdet autem eam (sc. animam) ad praesens qui confessus occiditur, sed et inventurus eam in vitam aeternam* (Scorp. 11 R.W. 170, 12). Und daher

<sup>1</sup> Man bemerke, wie die Grundbedeutung auch des christlichen *confiteri* doch immer „bekennen“ bleibt und der Begriff „Folter und Tod“ nicht notwendig damit verbunden ist.

lassen wir Christen uns willig vor Gericht schleppen, um beim Verhör unseren Glauben zu bekennen und getötet zu werden: *et perducimur ad potestates et interrogamur et torquemur et confitemur et trucidamur* (Scorp. 11 R.W. 171, 9).

Man ersieht es aus den Texten: die Wörter *confiteri* und *confessio* rufen sehr oft als ihr Komplement die Bilder von Leiden und Tod wach; anderseits aber sind diese Bilder nicht wesentlich mit ihnen verknüpft und werden niemals Hauptsache; die wesentliche Bedeutung bleibt der Begriff des „Bekennens“; das äussert sich darin, dass in den Texten dem *confiteri* oft entweder ein *negare* gegenübergestellt oder ein *interrogare* vorangeschickt wird. Wie sich aber bei *negare* der Gefühlswert „fliehen vor Folter und Tod“ eingestellt hat, so hat sich bei *confiteri* der Gefühlswert „Folter und Martertod ertragen“ hinzugesellt<sup>1</sup>.

Die Sache liegt wesentlich anders als bei der Gruppe *martyr, martyrium*; während hier die Begriffe „Folter“ und „Tod“ wirkliche Nebenbedeutungen waren, welche die Grundbedeutungen „Zeuge“, „Zeugnis“ bereits fast verdrängten, um auf die Dauer sogar alleinherrschend zu werden, haben diese Begriffe bei *confiteri* und seinen Verwandten niemals einen dergleichen Einfluss erlangt; sie sind hier nichts anderes als gelegentliche Gefühlswerte, welche sich nicht dauernd durchgesetzt haben, sondern wie wir sehen werden, allmählich verschwinden. Die Erklärung hierfür dürfte teilweise diese sein, dass bei der lateinischen Wortgruppe *confiteri, confessio* die Grundbedeutung „Bekennen“, in der diese Wörter auch von den Christen häufig verwendet wurden, viel lebendiger und vorherrschender blieb als bei den griechischen Wörtern *martyr, martyrium* die Grundbedeutung „Zeuge“ und „Zeugnis“, zumal da dieser letzten Gruppe ein eigenes Verbum fehlte. Einerseits sind denn auch die Gruppen

---

<sup>1</sup> In gleicher Weise natürlich auch bei *confessio*. Vgl. Scorp. 10 R.W. 168, 26; — ib. 170, 3; Pud. 22 R.W. 273, 2; Scorp. 8 R.W. 160, 19.

*martyr*, *martyrium* und *pati*, *passio* nahe mit einander verbunden, während wir noch sehen werden, dass andererseits die Gruppen *confiteri*, *confessio*, *confessor* und *negare*, *negatio*, *negator* eine zweite Einheit bilden.

In der Gruppe *confiteri*, *confessio* erscheint auch zum ersten Male in den Schriften Tertullians das nomen actoris *confessor*<sup>1</sup>. Das Wort ist eine Bildung des Christenlateins und ist auch in der Folgezeit auf den Sprachschatz der Christensprache beschränkt geblieben. Es entstand im Christenlatein, weil dort der Begriff des *confiteri* etwas Bleibendes an der Person des Subjektes ausdrückte, dadurch dass diejenigen, welche ihren Glauben vor dem Richter bekannt hatten, eine ganz besondere Kategorie von Personen in der christlichen Gesellschaft bildeten.

Die Entstehung dieses Terminus steht wiederum in einem mehr oder weniger nahen Verhältnis zur Bibelsprache. In der Bibel selber kommt *confessor* zwar nicht vor, bei Tertullian aber, bei dem das Wort vier- oder vielleicht fünfmal vorkommt, steht es dreimal in einem Zusammenhang, in dem es deutlich eine Umprägung des Bibeltextes: *omnis qui in me confessus fuerit... confitebor in illo* usw. ist. So sagt er von Christus: *confessurus confessores et negaturus negatores suos apud patrem, inducens parabolam filii, non patris, in vineam missi post aliquot servos et occisi a malis rusticis et a patre defensi* (Adv. Prax. 26 Kr. 279, 5). Weiter: *Unum evangelium et idem Iesus, negaturus omnem negatorem et confessurus omnem confessorem dei, et salvam facturum animam pro nomine eius amissam* (Cor. 11 O I 445). Und: *si enim confessorem confitebitur, ipse est, qui et negatorem negabit. porro si confessor est, cui nihil timendum est post occisionem, negator erit, cui timendum est etiam post mortem. itaque cum creatoris sit quod timendum est post mortem, gehennae scilicet poena, et negator ergo creatoris est. si autem negator et confessor, qui post occisionem nihil ab homine passurus est, a deo plane passurus, si negaret* (Adv. Marc. 4, 28 Kr. 517, 17). Wie *confessor* an diesen Stellen

---

<sup>1</sup> Hierüber ausführlich TEEUWEN, Bedeutungswandel S. 87 ff.

ein reines nomen actoris ist, und zur Wiedergabe von *qui confessus fuerit* dient, so hat es auch die Bedeutung des Verbums *confiteri* übernommen; es heisst dementsprechend „derjenige, welcher seinen Glauben bekannt und dabei Folter und Tod überwunden hat“. Dass es sich hierbei um Personen handelt, die den Tod erlitten haben, geht jedesmal aus dem Zusammenhang hervor; dass anderseits die Idee des „Bekennens,“ in den Vordergrund tritt, ersieht man daraus, dass dem „Bekenner“ jedesmal der „Leugner“ gegenüber gestellt wird.

Eine vierte Stelle, an der das Wort bei ihm auftritt, steht in der Abhandlung über den Soldatenkranz: *Neminem dico fidelium coronam capite nosse alias extra tempus temptationis eiusmodi. Omnes ita observant a catechumenis usque ad confessores et martyres vel negatores* (Cor. 2 O I 418—19).

Die Versuchung ist gross anzunehmen, dass es sich bei *confessores et martyres* um zwei verschiedene Kategorien von Personen handle, dass nämlich mit *confessores* diejenigen gemeint seien, welche ihren Glauben bekannt, darum Gefängnis oder sogar Folter erlitten haben, nicht aber getötet seien, während mit *martyres* in der Tat getötete Blutzeugen gemeint seien. In diesem Falle würde hier ein deutliches Beispiel des später geläufigen Unterschiedes zwischen *martyres* und *confessores* gegeben sein. Die Stelle wird denn auch fast immer in diesem Sinne erklärt. TEEUWEN<sup>1</sup> hat aber in sehr scharfsinniger Weise eine andere Erklärung dieser Stelle gegeben. Die *confessores et martyres* sollten nicht zwei verschiedene Gruppen von Personen umfassen, sondern nur eine, der die der *catechumeni* gegenüberstehe; diese bilden den einen Pol des christlichen Lebens, den Anfang, jene den anderen, das Ende, d.h. den Tod für den Glauben, es sei denn, dass sie umgekehrt *negatores* werden durch die Verleugnung des Glaubens. *Negatores* sollte dann also den Gegensatz bilden zu *confessores et martyres* zusammen und mit diesen beiden

---

<sup>1</sup> Bedeutungswandel .S 91 f.

Ausdrücken seien diejenigen gemeint, welche ihren Glauben mit dem Tode besiegelt hätten. Ich glaube mich dieser Erklärung anschliessen zu müssen. Obgleich man aber annehmen kann, dass mit *confessores et martyres* nur eine Gruppe von Personen gemeint sei, werden die beiden Wörter doch nicht synonymisch gewesen sein. Bei *confessores* denkt Tertullian an erster Stelle an deren Glaubensbekenntnis; der Begriff des Todes tritt in der Weise eines Gefühlswertes hinzu; bei *martyres* rückt der Begriff des Todes aber vielmehr in den Vordergrund. Wie TEEUWEN selber bemerkt sind die Substantiva *confessor*, *martyr* und auch *negator* hier nicht als Titel aufzufassen, sondern viel mehr als *nomina actoris* im Sinne der betreffenden Verben: *confiteri*, *pati*<sup>1</sup> und *negare*.

Endlich steht das Wort noch einmal in Scorpiace. Die Lesart ist hier aber nicht sicher bezeugt: *et cum in carcere fratrem vult visitari, confessoris imperat curam* (Scorp. 11 R.W. 170, 19). Hier würde, wenn die Lesart richtig wäre, mit *confessor* eine lebende Person gemeint sein. Für den Sprachgebrauch Tertullians würde dies inhaltlich durchaus keine Schwierigkeit bilden; es ist ja sehr gut möglich, dass der Gefühlswert „Tod“ in den Hintergrund tritt und nur die Grundbedeutung des „Bekennens“ empfunden wird, wie das in dieser Gruppe so oft bei *confiteri* und *confessio* der Fall ist; besonders leicht ist diese Annahme, wenn man bedenkt, dass nicht viel später bei Cyprian mit *confessor* immer eine lebende Person gemeint ist. REIFFERSCHIED hat die Lesart *confessoris* aus der editio Gelenii übernommen, während der codex Parisinus und die editio Gagnei statt dessen *confessuris* lesen, was auch von OEHLER in den Text gesetzt wurde (O I 526). Notwendig ist die Aenderung des Gelenius, wie TEEUWEN<sup>2</sup> darzulegen sich bemüht hat, allerdings nicht. Jedenfalls kann man dieser Stelle kaum den Beweis entnehmen, dass Tertullian einen *confessor* im Sinne eines „noch lebenden Bekenners“ gekannt hat.

<sup>1</sup> *Confiteri* und *pati* sind einander aber nicht ganz gleichzusetzen.

<sup>2</sup> Bedeutungswandel S. 93 f.

Weil *confessor* also an den wenigen Stellen, an denen es bei Tertullian vorkommt, sich nicht auf Lebende, sondern auf Tote bezieht, könnte man vielleicht denken, dass anfänglich im Christenlatein *confessor* und *martyr* ungefähr identisch gewesen seien und der Unterschied zwischen beiden eine spätere Entwicklung darstelle. Das letztere ist aber m.E. nicht richtig; ein Unterschied zwischen den beiden Wörtern ist immer vorhanden gewesen, obgleich dieser Unterschied nicht überall gleich scharf ausgesprochen ist. Während bei *martyr* der Begriff „Tod für den Glauben“ immer mehr Einfluss gewinnt, und dieses Wort in Verbindungen wie *Iustinus martyr* u.dgl. bereits bei Tertullian den Wert eines Titels hat, ist bei *confessor*, wie übrigens auch bei *confiteri*, *confessio* der Gedanke des Todes nicht mehr als ein Gefühlswert; der Begriff des Bekenkens bleibt immer vorherrschend. An den vier Stellen, an denen das Wort bei Tertullian vorkommt, steht es jedesmal neben dem Ausdruck *negator*; beide Wörter haben durchaus noch nicht den Wert von Titeln, sondern sind bis jetzt reine nomina actoris, welche demgemäss den Sinn der entsprechenden Verben „bekennen“ und „leugnen“ haben. *Confessor*, das eben erst im Christenlatein erschienen ist, steht noch ganz im Anfang seiner Bedeutungsentwicklung; von einem nomen actoris entwickelt es sich immer mehr zum Titel und hebt sich damit auch immer deutlicher von *martyr* ab; einige Jahrzehnte später, bei Cyprian, bedeutet *confessor* bereits in jedem Falle „lebender Bekenner“, während *martyr* fast immer „getöteter Blutzeuge“ ist. Es wird aber noch länger dauern, bevor die beiden Ausdrücke ihre endgültige Stellung in der Christensprache gefunden haben.

#### 4. *Negare, negatio, negator.*

Die Bedeutungsgeschichte dieser Gruppe verläuft völlig parallel mit der Geschichte der vorhergehenden. Die einzelnen, zugehörigen Ausdrücke sind inhaltlich genau Gegenstücke.

a) Wie *confiteri* mit Objekt das „Bekennen“ der Sün-

den bedeutet, wird *negare* mit Objekt gebraucht in der Bedeutung von „die Sünde verneinen“; z.B.: *ut... ita nobis conderentur exempla confitendorum potius delictorum quam negandorum* (Adv. Marc. 2, 25 Kr. 370, 21). Auch *negatio* mit Objektsgenitiv hat diese Bedeutung, z.B. wenn von Adam gesagt wird: *liberi arbitrii probans hominem, in causa aut negationis aut confessionis* (sc. delicti) (Adv. Marc. 2, 25 Kr. 370, 15). Im Gegensatz zu *confiteri*, *confessio* sind *negare*, *negatio* in diesem Begriffssystem aber niemals zu technischen Termini geworden.

b) Zu selbständiger Bedeutung gelangten auch diese Wörter wiederum erst in dem Begriffssystem der Christenverfolgungen. Wie *confiteri* das Bekennen, so bedeutet *negare* das Verneinen seiner Schuld vor Gericht. Im Apologeticum Tertullians kommt das Wort in dieser profanen Bedeutung vor, wobei aber für die Christen, die es lesen, bereits ein christlicher Nebensinn vorhanden ist: *Sed nec in isto ex forma malorum iudicandorum agitis erga nos, quod ceteris negantibus tormenta adhibetis ad confitendum, solis christianis ad negandum, cum si malum esset, nos quidem negaremus, vos vero confiteri tormentis compelleretis* (Apol. 2, 10 M. 26, 9).

Dann wird es aber als Gegenstück zu *confiteri* gleichfalls wie dieses ohne nähere Präzisierung selbständig gebraucht in der Bedeutung „seinen Glauben verleugnen“. So sagt Tertullian von den Besuchern der Schauspiele: *itaque negat manifeste, qui per quod agnoscitur tollit* (Spect. 24 R.W. 24, 21). Auch jeder, der sich in irgendeiner Sache als Heide hinstellt, verleugnet dadurch seinen Glauben: *negat enim, quicumque dissimulat in quacumque causa pro ethnico habitus, et utique omnis negatio idololatria est, sicut omnis idololatria negatio sive in factis sive in verbis* (Idol. 22 R.W. 56, 4)<sup>1</sup>.

Auch *negatio* hat diese Bedeutung: *cum* (sc. infirmitas

<sup>1</sup> Man vergleiche noch: Fug. 5 O I 470: *Sed quod meum est, inquit, fugio, ne peream, si negavero.* — ib.: *Si in nobis est confiteri aut negare.* Uxor. 1, 3 O I 672: *Sed etiam in persecutionibus melius est ex permissu fugere de oppido in oppidum, quam comprehensum et distortum negare.*

carnis) *tormentis expugnata est in negationem* (Monog. 15 O I 785). Oder: *negationem porro quanta compellunt ingenia carnificii et genera poenarum* (Pud. 22 R.W. 273, 12)<sup>1</sup>.

Wie sich bei der vorigen Gruppe das Substantivum *confessor* herausbildete, entstand auch hier unter gleichen Umständen das nomen actoris *negator*, das wir vorher schon einige Male als Gegenstück von *confessor* angetroffen haben und das ebenfalls zum ersten Male in den Schriften Tertullians vorkommt und zwar mit einem Objekts-genetiv oder statt dessen mit einem Possessivpronomen: *qui* (sc. Christus) *ostendit negatores suos creatoris gehennam timere debere* (Adv. Marc. 4, 28 Kr. 517, 25)<sup>2</sup>, aber auch selbständig: *iam non moechi et fornicatores, sed idololatrae et blasphemi et negatores et omne apostatarum genus hac parabola patri satisficient* (Pud. 9 R.W. 237, 1). Obgleich es meistens das Gegenstück zu *confessor* bildet, erscheint es im Gegensatz zu *martyr*: *discernens frumentum martyrum et paleas negatorum* (Fug. 1 O I 462).

---

### B. Märtyrer, Bekenner und Leugner zur Zeit Cyprians.

Die betreffende Terminologie hat sich in der Periode, welche zwischen der schriftstellerischen Tätigkeit des Tertullian und der des Cyprian liegt in wesentlichen Punkten weitergebildet und geändert. Es wird sich hier namentlich darum handeln, in dem Verhältnis zwischen den beiden Ausdrücken *martyr* und *confessor* einige Klarheit zu gewinnen. Infolge der zahlreichen Texte, welche die

---

<sup>1</sup> Einmal hat *fuga* ganz den gleichen Wert wie *negatio*, wenn er von den Aposteln sagt: *qui cum maxime de vinculis vel insulis, quibus ob confessionem, non ob fugam nominis continebantur ad ecclesias scribebant* (Fug. 9 O I 477).

<sup>2</sup> Auch in allgemeinerem Sinne: Praescr. 14 O II 16: *ut sciant* (sc. haeretici) *nos non Christo, sed sibi negatores esse* (hier mit Dativ statt Genetiv, welcher erklärt wird durch den verbalen Charakter des Wortes). Praescr. 33 O II 31: *Paulus in prima ad Corinthios notat negatores et dubitatores resurrectionis*.



Schriften Cyprians uns in dieser Sache bieten und die einander oft zu widersprechen scheinen, ist die Frage ziemlich verwickelt. Es ist jedenfalls nicht richtig, dass, wie früher gelegentlich behauptet wurde<sup>1</sup>, Cyprian die Termen *martyr* und *confessor* so ziemlich unterschiedslos verwendet hätte. Diese Auffassung ist seitdem öfter und endgültig widerlegt worden<sup>2</sup>. Ein Unterschied ist in der Sprache Cyprians auf alle Fälle vorhanden; die Schwierigkeit ist aber die, dass der Unterschied nicht immer folgerichtig durchgeführt wird. Der Sprachgebrauch Cyprians liegt ganz in der Entwicklungslinie, wie diese sich bereits bei Tertullian gezeigt hat. *Martyr* bedeutet bei ihm fast immer, doch nicht ausnahmslos „getöteter Blutzeuge“. Die Grundbedeutung „Zeuge“ (und bei *martyrium* „Zeugnis“) ist noch nicht verschwunden, und das Wort hat noch durchaus nicht immer den Wert eines Titels, sondern sehr oft den eines *nomen actoris*, aber die Nebenbedeutung „Tod für den Glauben“ gewinnt immer mehr Einfluss. Was *confessor* anbetrifft, hier muss an erster Stelle bemerkt werden, dass dieses Wort, während es bei Tertullian nur einige Male vorkam und dort noch immer reines *nomen actoris* war, damit noch ganz im Anfang seiner Entwicklungsgeschichte stand, bei Cyprian im Gegenteil sehr häufig ist; es ist auf dem Wege sich von *nomen actoris* zum Titel zu entwickeln; den Gefühlswert „Tod für den Glauben“ hat es, wie übrigens auch die zu dieser Gruppe gehörenden Wörter *confiteri* und *confessio*, fast völlig abgelegt; die Grundbedeutung des „Bekennens“ dahingegen ist stark betont. Demgemäss dient es zur Bezeichnung desjenigen, der seinen Glauben vor den Richtern bekennt, dafür Gefangenschaft oder sogar Folter erdulden muss, der aber nicht im Gegensatz zu dem

<sup>1</sup> So z.B. ERNST LUCIUS, Die Anfänge des Heiligenkultus S. 62 N. 4. E. WATSON, *Style lang. Cypr.* S. 290.

<sup>2</sup> Hierzu P. DE LABRIOLLE, *Martyr et confesseur* in B.A.L.A.C. (1911) S. 50 ff. H. LECLERQ, in *Dict. arch. chr. s.v. Martyr* 10, 2 Sp. 2359 ff. J. ERNST, Der Begriff vom *Martyrium* bei Cyprian in *Historisches Jahrbuch* XXXIV S. 328 ff. H. DELEHAYE, *Sanctus* S. 86 ff.

*martyr*, getötet wird. Hiermit ist ein Unterschied zwischen *martyr* und *confessor* gegeben. Es kommt aber vor, dass mit *martyr* noch lebende Personen bezeichnet werden, und dass eine und dieselbe Person in den gleichen Umständen einmal mit *martyr* und ein andermal mit *confessor* angedeutet wird. Der Unterschied zwischen den beiden Ausdrücken wird also nicht kategorisch durchgeführt; das kommt daher, weil die beiden Wörter noch nicht durchweg den Wert von Titeln mit genau umschriebenem Begriffsinhalt haben, sondern sehr oft die Stelle von nomina actoris vertreten, deren Begriffsinhalt naturgemäss nicht so genau zu umschreiben ist, weil ihr Sinn sich nach den betreffenden Verben richtet und deren Nebenbedeutungen oder Gefühlswerte in einem bestimmten Zusammenhang mehr oder weniger stark betont sein können. Wenn wir die Ausdrücke *martyr* und *confessor* hören oder lesen, sind wir gar zu sehr geneigt, sie unserem heutigen Sprachgebrauche gemäss, als vollendete und isoliert dastehende Titel aufzufassen und das ist eben für den Sprachgebrauch der ersten Zeiten nicht zutreffend und wirkt verwirrend. Man sollte die Wörter innerhalb der Wortgruppe, zu der sie gehören, betrachten.

Wir werden die betreffenden Texte Cyprians jetzt anführen und uns dabei so viel wie möglich an die vorher aufgestellten Wortgruppen halten. Deutlichkeitshalber müssen aber mehrere *confessor*-Texte bei der ersten Gruppe zitiert werden.

1. M a r t y r, m a r t y r i u m.

a. An einigen Stellen seiner Schriften geht deutlich hervor, dass Cyprian einen Unterschied zwischen *martyr* und *confessor* kennt. Der Lohn der einen ist die *caelestis corona* im Jenseits, der der anderen die *gloria spiritalis* inmitten ihrer Mitchristen: *Has martyrum caelestes coronas, has confessorum glorias spiritalis, has stantium fratrum maximas eximiasque virtutes maestitia una contristat* (Laps. 4. 239, 9).

Der Priester Moyses war früher, als er noch im Kerker

verweilte, *confessor*, jetzt nach seinem Tode ist er *martyr*: *presbytero Moyse tunc adhuc confessore nunc iam martyre subscribente* (Ep. 55, 5. 627, 8).

b) Wenn er von den *martyres* spricht, geht denn auch sehr oft aus dem Zusammenhang hervor, dass es sich um getötete Blutzeugen handelt. Einmal wird das ausdrücklich durch ein hinzugefügtes *occisi* hervorgehoben: *sub ara Dei animae occisorum martyrum clamant* (Laps. 18. 250, 8). An anderen Stellen geht es aber indirekt aus dem Zusammenhang hervor: *illic* (sc. in coelo) *martyrum innumerabilis populus ob certaminis et passionis gloriam et victoriam coronatus* (Mort. 26. 314, 1). Mappalicus, der bereits für seinen Glauben gestorben ist, wird von Cyprian den im Kerker der Folter harrenden Bekennern zum Vorbild gestellt: *istum nunc beatissimum martyrem. . . . ut ceteri quoque sectemini et opto pariter et exhortor* (Ep. 10, 4. 493, 20).

Cyprian schreibt an die Geistlichkeit von Karthago: *corporibus etiam omnium, qui etsi torti non sunt, in carcere tamen glorioso exitu mortis excedunt, impertiatur et vigilantia et cura propensior. neque enim virtus eorum aut honor minor est quo minus ipsi quoque inter beatos martyras adgregentur* (Ep. 12, 1. 502, 15). Einerseits geht hieraus hervor, dass in den Augen Cyprians auch die Bekenner, welche vor der Folter im Kerker starben, als *martyres* galten<sup>1</sup>. Andererseits aber lesen wir aus diesen Worten, dass der allgemeine Sprachgebrauch dieser Zeit dazu neigte, nur diejenigen, welche gefoltert und in der Folter getötet wurden, als *martyres* zu bezeichnen. Daraus, dass Cyprian dennoch die vor der Folter im Kerker Gestorbenen *martyres* nennen will, ersehen wir schliesslich, dass in dieser Sache mehr der Begriff des Todes als der der Folter entscheidend

---

<sup>1</sup> Hierzu vergleiche man J. SCHRIJNEN, *Leven oude Kerk* S. 88. Wie dort bemerkt wird, kennt die Kirche noch immer den Unterschied zwischen den beiden Gruppen von Märtyrern in ihrem Offizium, wie aus dem doppelten Responsorium der Lectio VIII in dem Commune unius martyris hervorgeht: 1) *hic est vere martyr*. 2) *Domine praevenisti: pro martyre qui non effuso sanguine occubuerit*.

ist <sup>1</sup>. Im gleichen Briefe sagt er dies noch einmal: *Denique et dies eorum, quibus excedunt adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus* (— ib. 2. 503, 14).

Sehr beachtenswert hierzu sind die Briefe 16 und 17; der erste ist an die Geistlichkeit Karthagos gerichtet, der zweite an die Gemeinde; beide handeln über die Frage der Wiederaufnahme der *lapsi*. Es wurden nicht nur von den Märtyrern, sondern auch von den Bekennern Friedensbriefe abgefasst, auf Grund deren die Gefallenen sofortige Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft verlangten. Im vorhergehenden Briefe, der von Cyprian an die *martyres et confessores* <sup>2</sup> gerichtet wurde, hatte er sie gebeten, mit der Ausstellung dieser Friedensbriefe sparsam und vorsichtig zu sein. In Karthago hatten aber einzelne Priester die *lapsi*, die im Besitz dieser Friedensbriefe waren, vorzeitig in die Kirchengemeinschaft aufgenommen: *ut.... ante extinctum persecutionis metum, ante reditum nostrum, ante ipsum paene martyrum excessum, communicent cum lapsis* (Ep. 16, 3. 519, 20). Es fällt hier auf, dass, während die Friedensbriefe von den *martyres* und *confessores* geschrieben wurden, in diesem Zusammenhang nur von dem *martyrum excessum* gesprochen wird. Die *martyres* finden also den Tod in der Verfolgung. Cyprian hat zwar in der Ueberschrift der Ep. 15 lebende Personen mit *martyres* angeredet, aber sie wurden nur so genannt, weil ihr naher Tod für den Glauben in Gedanken vorausgesetzt wurde; der Begriff des Todes steht in der Weise einer Nebenbedeutung bei *martyr* im Hintergrund. Diejenigen von den Eingekerkerten, für die sich nach der Verfolgung die Tore der Gefängnisse öffnen, und die

---

<sup>1</sup> Hiermit vergleiche man Ep. 58, 4. 659, 23 ff., wo Cyprian sagt, dass auch der Tod auf der Flucht oder in der Verbannung, welche man sich um seines Glaubens willen zugezogen hat, dem *martyrium* gleichzusetzen sei.

<sup>2</sup> Man sehe die Ueberschrift Ep. 15. 513, 5: CYPRIANUS MARTYRIBUS ET CONFESSORIBUS. Man vergleiche auch Ep. 16, 4. 520, 17: *de hoc ad martyras et confessores et ad plebem litteras feci*. Man achte darauf, dass Cyprian in beiden Fällen noch lebende Personen mit *martyres* anredet.

wiederum unter ihre Mitchristen zurückkehren, werden mit *confessores* bezeichnet; daher sagt Cyprian von den oben genannten karthagischen Priestern in diesem Briefe: *ut interim prohibeantur offerre, acturi et apud nos et apud confessores ipsos et apud plebem universam causam suam, cum Domino permittente in sinum matris ecclesiae recolligi coeperimus* (— ib. 4. 520, 14). Hier werden umgekehrt nicht die *martyres* erwähnt. Nur die *confessores* kehren wiederum in die Kirchengemeinde zurück um mit über die ungehorsamen Priester zu Gericht zu sitzen, so wie sie auch die von den inzwischen getöteten Märtyrern ausgestellten Friedensbriefe mit untersuchen werden: *ut cum ad vos per Dei misericordiam venerimus, convocatis coepiscopis plures secundum Domini disciplinam et confessorum praesentiam et vestram quoque sententiam beatorum martyrum litteras et desideria examinare possimus* (Ep. 17, 3. 523, 3).

c) Das Erleiden von Foltern macht zum *martyr*; aber eigentlich doch nur die Folter, welche den Tod nach sich zieht. Der Gedanke des Todes steht bei *martyr* (fast) immer im Hintergrund: *ubi loquitur scriptura divina de tormentis quae martyras Dei consecrant et ipsa passionis probatione sanctificant* (Ep. 6, 2. 481, 11).

Kurz vor seinem Martertode, als er sich bereits in der Haft des Prokonsuls befand, schrieb Cyprian einen Brief mit der Ueberschrift: CYPRIANUS NEMESIANO.... ET CETERIS FRATRIBUS IN METALLO CONSTITUTIS MARTYRIBUS (Ep. 76 Tit. 827, 13). Die zu den Bergwerken verurteilten Christen, welche schwerem körperlichen Leiden und Miss-handlungen ausgesetzt waren, wurden von Cyprian, obgleich sie noch am Leben waren, *martyres* genannt<sup>1</sup>, während er im selben Briefe von sich selber sagt *ob confessionem nominis relegatum* (— ib. 1. 827, 21) und parti-

<sup>1</sup> Auch Hippolyt hatte in seinen Philosophumena diejenigen, welche nach den Bergwerken Sardiniens verschickt wurden *μάρτυρες* genannt; im Gegensatz zu Cyprian tat er dies aber, obgleich er sehr gut wusste, dass sie aus ihrem Verbannungsorte zurückkehren würden (Elenchos 9, 11, 4 und 9, 12, 10 und 11). Vgl. H. DELEHAYE, Sanctus S. 84 f. und H. LECLERQ, Dict. arch. chr. s.v. *Martyr* 10, 2 Sp. 2365.

*cipem me computans vobis etsi non passione corporis consortio caritatis* (— ib. 828, 3). Die *passio corporis* unterscheidet sie also von ihm, aber nicht die blossе *passio*, sondern auch hier wird wiederum erwartet, dass diese *passio* zum Tode führen wird. Denn ein Teil von ihnen hat bereits ihr *martyrium* durch den Tod vollendet (man achte auf den Ausdruck): *ut ex vobis pars iam martyrii sui consummatione praecesserit* (— ib. 1. 828, 6).

In Ep. 66 tadelt Cyprian den Florentius Puppianus wegen seiner Leichtgläubigkeit, da dieser dem verleumderischen Gerede, das damals über Cyprian in Umlauf war, Glauben geschenkt habe. Er verteidigt sich selber mit den Worten: *quare in hunc scrupulum non inciderunt martyres sancto spiritu pleni et ad conspectum Dei et Christi eius passione iam proximi, qui ad Cyprianum episcopum litteras de carcere direxerunt* (Ep. 66, 7. 731, 14). Und einige Zeilen weiter: *quare in hunc scrupulum non inciderunt de plebe ista nostra quae apud nos est et nobis de Dei dignatione commissa est tot confessores quaestionati et torti et insignium vulnere et cicatricum memoria gloriosi* (— ib. 731, 24). Die *martyres*, sowie die *confessores* haben beide die Folter erlitten (*passio—torti*); das Erleiden der Folter ist also nicht ausschlaggebend für den Unterschied zwischen beiden. Der Unterschied besteht vielmehr darin, dass die *martyres*, welche natürlich noch am Leben waren, als sie dem Cyprian ihren Brief schrieben, jeden Augenblick den Tod erwarten konnten (*ad conspectum Dei et Christi eius . . . iam proximi*), während die *confessores* am Leben blieben und wiederum in die Gemeinde zurückkehrten (*de plebe . . . nostra*). Wie der Ausdruck *martyres* den Gedanken an die zu erwartende Anschauung Gottes hervorruft, so gesellt sich zu dem Ausdruck *confessores* die Vorstellung des gerichtlichen Verhörs, in dem sie ihr Christentum bekannten (*quaestionati*). Die Idee des Verbuns *confiteri* wirkt in dem Worte nach.

d) In dieser Weise müssen wir es auch wohl verstehen, wenn Cyprian besonders öfter in den Ueberschriften seiner Briefe noch lebende Personen mit *martyres* anredet. Der

Ausdruck *martyres* steht an diesen Stellen in Hinsicht auf diejenigen, welche zwar noch mit den *confessores* im Kerker verweilen, aber bereits dem Tode nahe sind; sie sind nichts anderes als die *martyres designati* des Tertullian. Die Ueberschrift der Ep. 15 und die Anspielung daraufhin in Ep. 17, 3 ist oben bereits zitiert worden. Es sind hier noch einige Texte zu nennen: CYPRIANUS MARTYRIBUS ET CONFESSORIBUS IESU CHRISTI DOMINI NOSTRI S. (Ep. 10 Tit. 490, 2). *litteras feci quibus martyras et confessores.... ad dominica praecepta revocarem.* (— 20, 2. 528, 6). Und: *quas* (sc. epistulas) *ad clerum et ad plebem et ad martyres quoque et confessores feci* (— 25. 538, 16).

In dem an Florentius Puppianus gerichteten Briefe sagt Cyprian: *animadverto.... te.... ne forte claritatis et martyrii tui dignitas nostra communicatione maculetur, mores nostros diligenter inquirere* (Ep. 66, 1. 726, 13). Hier ist allerdings die Möglichkeit eines Gedankens an den Tod ausgeschlossen. Aber klingt in dem schwerwiegenden Worte *martyrium* nicht ein leichter Sarkasmus mit an die Adresse des dem Cyprian übelgesinnten Florentius Puppianus<sup>1</sup>? Das Wort dürfte hier also mit Absicht gewählt sein, gerade weil es nicht ganz zur Sache passte.

e) Aus dem Vorhergehenden ersieht man, dass bei der Gruppe *martyr*, *martyrium* die Nebenbedeutung „Tod für den Glauben“ zwar in der Regel vorhanden ist, dass sie aber auch dann und wann mehr oder weniger in den Hintergrund treten kann; jedenfalls ist der Bedeutungsinhalt dieser Wörter noch nicht so sehr technisch eingeschränkt, wie der der modernen Begriffe „Märtyrer und Märtyrertum“.

Um die Sprache des Zeitalters Cyprians richtig zu verstehen, muss man sich aber noch weiter von der Bedeutung unserer heutigen Terminologie freimachen; in den Schriften Cyprians gibt es nicht wenige Stellen, an denen

---

<sup>1</sup> Man vergleiche hiermit, wie Tertullian in spöttischer Weise von dem *Martyrium* seines Gegners Praxeas spricht: *ob solum et simplex et breve carceris taedium* (Adv. Prax. 1 Kr. 228, 2).

die Wörter dieser Gruppe in der Hauptsache ganz auf ihre ursprüngliche Bedeutung „Zeuge“ und „Zeugnis“ beschränkt sind, und nur in dieser Weise richtig übersetzt werden können.

Die Ep. 37 trägt die Ueberschrift: CYPRIANUS MOYSI ET MAXIMO PRESBYTERIS ET CETERIS CONFESSORIBUS FRATRIBUS s. (576, 2). Die Adressaten sind also laut der Anrede *confessores*. Das geht auch noch aus dem weiteren Zusammenhang hervor; denn er sagt von ihnen: *vos illic confessio, me adfectio includit* (— ib. 1. 576, 13). Sie haben erst ihr B e k e n n t n i s abgelegt und sind noch nicht gefoltert worden: *ad fastigia celsiora mora ipsius passionis ascenditis* (— ib. 1. 576, 20). Mit ihrer Stimme, welche Christum b e k a n n t hat, bittet er sie für ihn zu beten: *simque in precibus et orationibus vestris cum vox illa purificatione confessionis inlustris.... ad Dei aures penetrat* (— ib. 4. 578, 25). Sie könnten ja alles von Gott erreichen: *quid enim petitis de indulgentia Domini quod non impetrare mereamini?.... qui.... nutantem multorum fidem martyrii vestri veritate solidastis. vere euangelii testes et vere martyres Christi radicibus eius innixi,.... disciplinam cum virtute iunxistis, ad timorem Dei ceteros provocastis, martyria vestra exempla fecistis* (— ib. 4. 579, 3). Während er im ersten Teil des Briefes immer von *confessor* und *confessio* gesprochen hat, gebraucht er hier auf einmal *martyrium* und *martyr*. Die Bedeutung von *martyrium* kann in diesem Zusammenhang keine andere sein als „Zeugnis“; die Verbindung mit *veritas* lässt darüber keinen Zweifel; gleichfalls bedeutet *martyres* neben *testes*<sup>1</sup> und in Verbindung mit dem Objekts-genetiv *Christi* nichts anderes als „Zeugen Christi“.

<sup>1</sup> Uebrigens kommt das lateinische *testis* statt *martyr* bei Cyprian nicht vor, ebensowenig wie das Verbum *testari*. (Vgl. BAYARD, Lat. Cypr. S. 198 N. 1). Das kommt wohl daher, weil die Nebenbedeutungen, welche der Gruppe *martyr*, *martyrium* bereits bei der Uebernahme aus dem Griechischen anhafteten, bei den lateinischen Wörtern nicht vorhanden waren. Cyprians Biograph Pontius gebraucht einmal im Anfang seiner Vita *testis*: *Cyprianus religiosus antistes ac testis Dei gloriosus* (Vit. 1 XC, 3). Hier liegt aber wohl ein Wortspiel vor zwischen *antistes* und *testis*.



Ep. 28 ist gleichfalls an Moyses, Maximus und die übrigen römischen Bekenner gerichtet. Cyprian betont wiederum, dass ihnen zwar die Ehre des Martyriums noch nicht zuteil geworden ist, denn nicht in Rom, sondern in Afrika sind die ersten *martyria* in dieser Verfolgung vollendet, aber dennoch kommt ihr Ruhm dem der Märtyrer gleich: *vos surgentis belli impetus primos immobili robore adque inconcussa stabilitate fregistis.... contigit hic per tormenta consummari martyria: sed qui in congressione praecedens exemplum virtutis fratribus factus est, cum martyribus in honore communis est* (— ib. 1. 545, 10). Er lobt sie dann wegen ihrer Haltung in der Frage der Wiederaufnahme der *lapsi*; denn durch den Brief, den sie ihren Mitbekennern geschrieben haben, und in dem sie diese zum Gehorsam gegen den bischöflichen Entscheid in der *lapsi*-Frage angespornt haben, bewährten sie die Standhaftigkeit ihrer Stimme, welche sie beim Ablegen ihres Bekenntnisses zeigten, auch in anderer Hinsicht: *hoc est esse confessorem Domini, hoc est esse martyrem Christi, servare vocis suae inviolatam circa omnia et solidam firmitatem, nec per Dominum martyrem fieri et praecepta Domini destruere conari* (— ib. 2. 546, 15). *Confessor* und *martyr* sind hier beide reine nomina actoris, da sie beide mit einem Objektsgenitiv verbunden werden. *Martyr* muss hier daher bedeuten „der Zeuge, welcher auch mündlich (*vocis*) sein Zeugnis für Christus abgegeben hat“.

In Ep. 38 meldet Cyprian seiner Gemeinde die Ernennung des Bekenners Aurelius zum Lektor. Dieser habe zweimal mutig seinen Glauben bekannt: *gemino hic agone certavit, bis confessus et bis confessionis suae victoria gloriosus, et quando vicit in cursu factus extorris et cum denuo certamine fortiore pugnavit triumphator et victor in proelio passionis*<sup>1</sup> (— ib. 1. 580, 4). Hierdurch hat er sich besondere Verdienste erworben, so dass Cyprian

---

<sup>1</sup> Das *confiteri* kann also auch die Folter in sich schliessen. Vgl. — ib. 580, 12; *ut.... post exilium tormenta superaret.*

beschlossen hat, ihn in den Klerus aufzunehmen: *interim placuit ut ab officio lectionis incipiat, quia et nihil magis congruit voci quae Deum gloriosa praedicatione confessa est quam celebrandis divinis lectionibus personare, post verba sublimia, quae Christi martyrium prolocuta sunt euangelium Christi legere unde martyres fiunt* (— ib. 2. 580, 22). *Martyrium* in Verbindung mit dem Objektgenetiv *Christi* und den Ausdrücken *verba* und *prolocuta sunt* kann hier wiederum nur bedeuten: „das mündlich für Christus abgelegte Zeugnis“. In dieser Weise nennt er am Ende des Briefes Aurelius denn auch *martyr*; er bittet seine Gemeinde um ihr Gebet: *ut Domini misericordia favens nobis cito plebi suae et sacerdotem reddat incolumem et martyrem cum sacerdote lectorem* (— ib. 2. 581, 11). Die Grundbedeutung „Zeuge, Zeugnis“ schimmert noch an vielen anderen Stellen mehr oder weniger deutlich durch. Nachdem Cyprian in *Ad Fortunatum* aus der Bibel Beispiele angeführt hat von Personen, die für ihren Glauben an den wahren Gott leiden mussten, richtet er sich an die Christen seiner Tage: *si supra ipsa iustorum antiqua et sancta vestigia iter facimus per eadem documenta poenarum, per eadem passionum martyria pergamus* (— 11. 342, 15). Der Genetivus definitivus *passionum* = „Folter und Tod“ erklärt hier den mehr allgemeinen Begriff *martyria* = „Zeugnis“; dieses Zeugnis nämlich besteht in Folter und Tod.

Etwas Ähnliches ist es, wenn Cyprian sich in einem der Briefe an den römischen Bischof Lucius richtet, um ihn zu der Rückkehr aus seiner Verbannung zu beglückwünschen. Er sagt dann: *qui (sc. Dominus) et ad hoc vos fortasse revocavit, ne gloria esset occulta, si foris essent confessionis vestrae consummata martyria* (Ep. 61, 4. 698, 1). Er will natürlich kurz sagen: „Wenn der Martertod euch auf fremdem Boden zuteil geworden wäre“; diesen Gedanken umschreibt er aber in folgender Weise: „Wenn das Zeugnis, das mit dem Bekenntnis vor dem Richter angefangen hat, auf fremdem Boden durch den Tod vollendet worden wäre“.

Der Ausdruck *consummare martyrium*, dem wir jetzt bereits einige Male begegnet sind, muss in diesem Zusammenhang besonders beachtet werden. Die Verbindung bedeutet nicht, „das Martyrium vollenden“, sondern „das Zeugnis (durch den Tod) vollenden“. Das vollendete Zeugnis, das *martyrium consummatum* ist dann das eigentliche Martyrium in unserem Sinne<sup>1</sup>. So heisst es: *cum voluntati et confessioni nostrae in carcere et vinculis accedit et moriendi terminus, consummata martyrii gloria est* (Ep. 12, 1. 503, 11). Und das bereits in anderem Zusammenhang zitierte: *contigit hic per tormenta consummari martyria* (Ep. 28, 1. 545, 12); oder: *vos divina dignatio honoravit, ut ex vobis pars iam martyrii sui consummatione praecesserit* (Ep. 76, 1. 828, 6). In gleicher Bedeutung begegnet uns auch einmal die Verbindung *confessionem consummare*; die *confessio consummata* steht dann natürlich dem Martyrium gleich: *petite impensius et rogate ut confessionem omnium nostrum dignatio divina consummet* (Ep. 76, 7. 833, 14).

Schliesslich müssen hier die Verbindungen *martyrium facere* und *martyrium edere* oder *praebere* hervorgehoben werden. Die Ausdrücke dienen zum Ersatz für das griechische, im Latein fehlende Verbum μαρτυρεῖν. Der Gebrauch von *facere*, *edere* und *praebere* weist sehr deutlich darauf hin, dass in diesen Verbindungen die ursprüngliche Bedeutung von *martyrium* „Zeugnis“ noch empfunden wurde; zwar geht zugleich an einigen Stellen aus dem Zusammenhang hervor, dass „Zeugnis“ nicht mehr die einzige, ja sogar nicht mehr die Hauptbedeutung war, sondern von den anfänglichen Nebenbedeutungen „Leiden“ und „Tod“ an die zweite Stelle gedrängt worden ist, sodass die letzteren Bedeutungen prävalieren. Die Verbindung mit *facere* ist häufig: *quid gloriosius Danihele? quid ad fa-*

<sup>1</sup> In gleicher Weise werden im Griechischen die Ausdrücke τέλειος, τελειοῦν, τελειωσις sehr oft in Verbindung gebracht mit dem Martyrium. (So H. DELEHAYE, Sanctus S. 90). Das Verbum τελειοῦν wird sogar ein geläufiger Terminus zur Wiedergabe von „Märtyrer werden“, weil es besser als μαρτυρεῖν den Begriff des Todes auszudrücken imstande war. Es steht so auf einer Linie mit dem lateinischen *pati*.

*cienda martyria in fidei firmitate robustius....?* (Laps. 19. 251, 15); *nec martyrium facturis pax neganda est* (Ep. 57, 3. 653, 8); *quando et tales martyria fecerunt* (Ep. 58, 6. 661, 27); *antistes, qui ad confessionis arma sumenda et facienda martyria non verbis plebem sed factis cohortetur* (Ep. 61, 2. 696, 16). Auch in dem Briefe der sich in den Bergwerken als Gefangenen befindenden Christen Nemesianus, Dativus, Felix und Iader heisst es: *quot enim ad martyria facienda exemplo suo provocavit* (Ep. 77, 2. 835, 9).

Die Verbindung mit *edere*, welche einmal erscheint, hat dieselbe Bedeutung: *Danielem.... frequenter ac fortiter gloriosa edidisse martyria* (Ep. 67, 8. 742, 3). Auch *martyrium praebeere* kommt vor, denn von der Mutter der Makkabäer heisst es: *tam grande martyrium Deo praebens virtute oculorum suorum quam praeauerant filii eius tormentis et passione membrorum* (Fort. 11. 340, 18).

Einmal kommt die Verbindung *martyrium tollere* vor: *Nec quisquam dicat: qui martyrium tollit sanguine suo baptizatur* (Ep. 57, 4. 653, 12). BAYARD<sup>1</sup> erklärt die Verbindung mit: „subir le martyre“ und schreibt in seiner Uebersetzung der Briefe Cyprians<sup>2</sup>: „celui qui supporte le martyr“. Mir scheint es aber, dass wir diesen Ausdruck vielmehr nach der Analogie von *martyrium facere* und *martyrium edere* erklären müssen, umso mehr weil Cyprian *martyrium facere* einige Zeilen vorher gebraucht hatte. Im späteren Latein steht *tollere* bekanntlich öfters in der Bedeutung von *ferre*. *Martyrium ferre* wäre dann synonymisch mit *martyrium edere* in der Bedeutung von „Zeugnis ablegen“, ein Zeugnis, das in diesem Falle mit dem Tode besiegelt wird.

Bei der Gruppe *martyr*, *martyrium* bleibt also auch noch in der Zeit Cyprians die Bedeutung „Zeuge“ und „Zeugnis“ lebendig und *martyr* hat noch öfters in diesem Sinne den Wert eines *nomen actoris*. Die Hypothese DELEHAYES<sup>3</sup>, *martyr* (und *μάρτυς*) hätte bereits früh bei seinem Erschei-

<sup>1</sup> Style lang. Cypr. S. 197.

<sup>2</sup> Correspondance II S. 157.

<sup>3</sup> Sanctus S. 107 f.

nen in der Christensprache die ursprüngliche Bedeutung abgelegt und sei damals schon auf die Bedeutung eines farblosen technischen Ausdrucks (also Titels) beschränkt gewesen, scheint mir daher nicht richtig zu sein. Nicht nur die griechischen, sondern auch die lateinischen Christen haben die Bedeutung „Zeuge“ noch ohne Zweifel in dem Worte herausgefühlt<sup>1</sup>.

## 2. *Pati, passio.*

Diese Gruppe bietet bei Cyprian nicht viel Neues.

a) Wie bei Tertullian dienen die Ausdrücke *pati* und *passio*, meistens näher präzisiert durch ein erklärendes Attribut, zur Bezeichnung des Leidens und Todes Christi. Es ist nicht notwendig an dieser Stelle hierauf näher einzugehen. Nur eine Stelle ist hervorzuheben, wo *passio* nicht das Leiden, sondern ganz speziell den Kreuzestod Christi bezeichnet: *et Dominus hora sexta crucifixus ad nonam peccata nostra sanguine suo abluit et ut redimere et vivificare nos posset, tunc victoriam sua passione perfecit* (Dom. or. 34. 292, 19).

b) Technische Bedeutung haben die Wörter auch bei ihm erst in dem Begriffssystem des Märtyrertums. Wir haben bereits gesehen wie in der Verbindung *passionum martyria* der Ausdruck *passio* zur näheren Erklärung von *martyrium* dient. Das Wort bedeutet bei ihm überhaupt sehr oft „Martyrium“, natürlich besonders mit dem Nebengedanken des Leidens und Todes. So heisst es z.B.:

<sup>1</sup> Weil die Wörter für sein Sprachgefühl noch nicht auf die Stufe von farblosen technischen Termini herabgesunken waren, konnte er sie noch leicht auf die Verhältnisse des Alten Bundes anwenden. So werden die Makkabäer, die übrigens auch jetzt noch von der Kirche als Märtyrer verehrt werden, von ihm *martyres* genannt: *martyres enim qui se Dei filios in passione testantur iam non nisi Deo patre censentur* (Fort. 11. 338, 18; — ib. 338, 25; 339, 5 und 10; 340, 4 und 11 und 24; 341, 12 und 16). Ihr Tod wird *martyrium* genannt: *sic septem fratres martyrio cohaerentes* (Fort. 11. 337, 28; — ib. 339, 11). Von den drei Jünglingen im Feuerofen des babylonischen Königs heisst es: *Deo satisfacere nec inter ipsa gloriosa virtutum suarum martyria destiterunt* (Laps. 31. 260, 7). Und von Abel wird gesagt, dass er als erster das *martyrium* erlitten habe: *Abel originem martyrii et passionem iusti initians* (Bon. pat. 10. 403, 26. Vgl. Dom. orat. 24. 285, 12).

*sed etiam si passio fidelibus desit, fides tamen integra adque invicta perstiterit. . . . ipse quoque a Christo inter martyras honoratur* (Fort. 12. 345, 10). Oder: *sed veri et spiritales Dei milites, dum diabolum Christi confessione prosternunt, palmas Domini et coronas inlustri passione meruerunt. sacrificia pro eis semper ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus* (Ep. 39, 3. 583, 8) <sup>1</sup>.

Auffallend aber ist, dass das Verbum *pati* in der Bedeutung „das Martyrium erleiden“ bei ihm fast völlig fehlt. Es sind mir wenigstens nur zwei Stellen bekannt. An einer davon steht *pati* mit Objekt, ist also nicht absolut gebraucht und kommt daher hier kaum in Frage: *aut si carne sit gloriandum, tunc plane quando in nominis confessione cruciatur, quando fortior femina viris torquentibus invenitur, quando ignes aut cruces aut ferrum aut bestias patitur ut coronetur* (Hab. virg. 6. 192, 7). Ein andermal steht es in absolutem und technischem Sinne, wenn er den Bekenner, welche im Kerker den Martertod erwarten, darüber, dass ihr Martyrium jedesmal verschoben wird, zum Troste sagt: *semel vincit qui statim patitur. at qui manens semper in poenis concreditur cum dolore nec vincitur cottidie coronatur* (Ep. 37, 1. 577, 2). Das eigenartige Fehlen des Verbums *pati* in dieser Bedeutung kann daher erklärt werden, dass Cyprian andere Ausdrücke verwendet, um diesen Begriff wiederzugeben, nämlich an erster Stelle die vorher besprochenen Umschreibungen *martyrium facere, edere, praebere* und weiter das Verbum *coronari*, dem wir bereits in den zwei oben zitierten Texten begegneten und über das wir nachher zu sprechen haben.

### 3. Confiteri, confessio, confessor.

#### a) In der Bedeutung „verherrlichen“ kommt *confiteri*

<sup>1</sup> Weitere Beispiele findet man: Cath. eccl. un. 14. 222, 8; Dom. or. 26. 286, 25; Mort. 17. 307, 20; — 26. 314, 2; Fort. 5. 319, 16; — 11. 338, 17; — 12. 345, 1 und 10; Op. elem. 26. 394, 29; Bon. pat. 10. 403, 27; — ib. 404, 22; — 20. 412, 9; Zel. liv. 13. 427, 22; Ep. 6, 2. 481, 6; — 10, 5. 495, 5; — 60, 2. 693, 19 usw.

bei Cyprian, in gleicher Weise wie bei Tertullian einige Male in biblischem Zusammenhange vor. Das entsprechende *confessio*, welches Tertullian nicht hatte, steht bei Cyprian einmal, auch wiederum im Zusammenhang mit der Bibel: *Tobias quoque sub regali licet ac tyrannica servitute, sensu tamen ac spiritu liber confessionem suam Deo servat et virtutem maiestatemque divinam sublimiter praedicat* (Fort. 11. 337, 20).

b) In der Bedeutung „Sündenbekenntnis“ ist *confessio* sehr selten; das griechische *exomologesis* hat das lateinische Wort aus diesem Gebiete fast völlig verdrängt. Das Verbum *confiteri* wird in dieser Bedeutung zwar häufiger verwendet als das Substantivum, muss dennoch auch oft der Umschreibung mit *exomologesim facere* weichen. Näher auf diesen Bedeutungskreis der betreffenden Wörter einzugehen würde uns hier zu weit führen.

c) Auch in dem Sprachgebrauch Cyprians fällt das ganze Hauptgewicht der Bedeutung bei diesen Wörtern auf den Begriffskomplex des Glaubensbekenntnisses; daher liessen sie sich auch leicht aus dem Komplex des Sündenbekenntnisses verdrängen.

Es hat sich aber ein Unterschied zu dem Sprachgebrauch, den wir bei Tertullian vorfanden, herausgebildet; den Gefühlswert des Todes für den Glauben, den die Wörter dieser Gruppe bei Tertullian häufig hatten, haben sie seitdem völlig abgelegt; die Bedeutung ist vielmehr auf den ursprünglichen Sinn „(mündlich) bekennen, Bekenntnis, Bekenner“ reduziert. Es hat sich in der Zwischenzeit ein Gleichgewicht herausgebildet zwischen dieser Wortgruppe und den Gruppen *martyr*, *martyrium*, und *pati*, *passio*. Der Begriff „Tod für den Glauben“ hat sich bei den beiden letzten Begriffen immer fester eingewurzelt, während die erste Gruppe sich von den beiden anderen immer mehr dadurch unterschieden hat, dass die Idee des einfachen Bekenntnisses seines Glaubens mit der unmittelbaren Folge der Gefangenschaft, immer mehr vorherrschend wurde. Ausnahmen sind dennoch auch hier unter Umständen nicht ausgeschlossen.

Aus dem Zusammenhang geht oft hervor, dass Cyprian bei *confiteri* an erster Stelle an das mündliche Bekennen des Glaubens vor den Richtern denkt. Wenn er von den Bekennern spricht, sagt er z.B.: *qui gloriosa voce Dominum confessi in carcere sunt constituti* (Ep. 5, 1. 478, 16). Die Hinzufügung von *voce*, wie des Objekts *Dominum*<sup>1</sup> beweisen hier deutlich, dass es sich um ein einfaches mündliches Glaubensbekenntnis handelt, dessen vorläufige Folge die Gefangenschaft der Bekenner ist. Ganz ähnlich heisst es im nächsten Briefe, der an SERGIO ET ROGATIANO ET CETERIS CONFESSORIBUS (Ep. 6 Tit. 480, 2), die sich im Kerker befinden, gerichtet ist: *ora vestra quae gloriosa voce Dominum confessa sunt* (— ib. 1. 480, 9). Am Ende des Briefes sagt er: *quod ut consummetur in vobis assiduis orationibus Dominum deprecamur, ut initiis ad summa pergentibus quos confiteri fecit faciat et coronari* (— ib. 4. 484, 12). Cyprian wünscht ihnen also und betet dafür, dass ihr Bekenntnis mit dem Martyrium bekrönt werden möge, denn *coronari* hat hier keinen anderen Sinn als *martyrem fieri*. Die Verbindung mit *voce*, welche deutlich erweist, dass es sich um ein mündliches Bekenntnis handelt, finden wir noch ein drittes Mal in einem gleichlautenden Satze: *ut gloriosa voce Dominum confesis et in carcere constitutis omnis diligentia praebeatur* (Ep. 12, 1. 502, 7), und der Unterschied zu dem Martertod tritt wiederum hervor, wenn er sagt: *quando de eius nomine et honore certamen est, exhibere in sermone constantiam qua confitemur, in quaestione fiduciam qua congre- dimur, in morte patientiam qua coronamur* (Dom. or. 15. 278, 3). Hier werden in drei Sätzen hintereinander die drei Phasen des Christenprozesses getrennt vorgeführt: das einfache Bekenntnis *Christianus sum*, die *confessio*, welche vorläufig nur Gefangenschaft mit sich brachte; dann weiter das gerichtliche Verhör, die *quaestio*

---

<sup>1</sup> Das Verbum wird bei ihm häufig mit einem Objekt verbunden z.B. *Dominum, Christum, Deum, nomen Dei*.



mit der Tortur; schliesslich nach standhaftem Ausharren der Martertod, die endgültige *passio* oder in mehr allgemeinem und alles zusammenfassendem Sinne das *martyrium* (*consummatum*).

Aus den Schriften Cyprians liesse sich mit einer Menge von Beispielen dieser Sprachgebrauch illustrieren. Hier mögen aber nur noch einige angeführt werden, um zu zeigen, dass die *confessio* und die *passio* sich in seinem Gedankengange ganz scharf von einander abheben. Zu den Bekennern, die sich in den Bergwerken befinden, sagt er: *ac ne aliquid ad exemplum bonorum factorum deesset in vobis, etiam in confessione nunc vocis et passione corporis fratrum mentes ad divina martyria provocastis* (Ep. 76, 1. 828, 22). Man achte hier auf die Verbindungen von *confessio* mit *vox* und von *passio* mit *corpus*. Von den drei Jünglingen im Feuerofen des babylonischen Königs heisst es: *ne minor esset confessionis virtus sine testimonio passionis*. An dieser Stelle steht *testimonium* vielleicht statt *martyrium*, näher erklärt durch den Genetiv *passionis*.

Interessant ist noch eine Stelle aus der Abhandlung über die Sterblichkeit: *Sed fortasse aliquis opponat et dicat: „hoc me ergo in praesenti mortalitate contristat qui paratus ad confessionem fueram et ad tolerantiam passionis toto me corde et plena virtute devoveram martyrio meo privor, dum morte praevenior* (Mort. 17. 307, 18). *Confessio* bedeutet hier „Bekennnis“, *passio* „Folter und Tod“, während *martyrium* mit der Hauptbedeutung „Zeugnis“ und der Nebenbedeutung „Leiden und Tod“ beide zusammenfasst und sich auf das Ganze bezieht.

Die *confessio* ist also dem *martyrium* nicht gleich zu setzen, und während das Erleiden des Martyriums unmittelbar in den Himmel führt, bildet die *confessio* nur den ersten Schritt auf diesem Wege: *Confessio exordium gloriae est, non meritum iam coronae* (Cath. eccl. un. 21. 228, 15); *confessor est: sed post confessionem periculum maius est* (— ib. 228, 20); *blandiri sibi per confessionem non potest quasi electus ad gloriae praemium* (— ib. 229, 20)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Wie *confiteri* oft mit Objekt stand, steht *confessio* oft mit einem Objekts-

Parallel mit dem Bedeutungsinhalt von *confiteri* und *confessio* hat sich auch die Bedeutung des nomen actoris *confessor* entwickelt. Denn einerseits geht aus einem Satze wie: *nec difficile est Deo aperire os hominis devoti sibi et confessori suo inspirare constantiam et fiduciam loquendi* (Fort. 10. 333, 24) hervor, dass auch hier der Gedanke des mündlichen Bekenkens im Vordergrund steht und anderseits werden mit *confessores* von ihm immer lebende Personen angedeutet. Im 20. und 21. Kapitel der Abhandlung über die Einheit der katholischen Kirche spricht er z.B. von den *confessores*, welche zwar vor den heidnischen Richtern ihren Glauben bekannt haben, nachher aber doch noch, dadurch dass sie zu einem Schisma oder einer Häresie übertreten, in die Hände des Teufels fallen: *Nec quisquam miretur, dilectissimi fratres, etiam de confessoribus quosdam ad ista procedere* (— ib. 20. 227, 23).

Die Christen, die sich in den Gefängnissen befinden, werden von ihm demgemäss in der Regel *confessores* genannt. So heisst es: *Moses et Maximus presbyteri et Nicostratus et Rufinus diaconi et ceteri cum eis confessores in custodia constituti* (Ep. 32. 565, 4). Diese Bekenner bezeichneten sich auch in der Ueberschrift des von ihnen an Cyprian gerichteten Briefes selber als *confessores*<sup>1</sup>. In anderen Ueberschriften sehen wir das gleiche: CYPRIANUS SERGIO ET ROGATIANO ET CETERIS CONFESSORIBUS IN DEO PERPETUAM S. (Ep. 6. Tit. 480, 2)<sup>2</sup> UNIVERSI CONFESSORES CYPRIANO PAPATI S. (Ep. 23 Tit. 536, 2).

Auch spricht er von den Brüdern, die die *confessores*

---

genetiv oder mit einem Adjektiv, das den Genetiv ersetzt z.B.: *confessio nominis* (Cath. eccl. un. 14. 222, 6; Ep. 76, 1. 827, 21); *confessio Christi* (Ep. 39, 3. 583, 9); *confessio dominica* (Ep. 58, 1. 656, 21); *confessio divina* (Ep. 6, 1. 481, 3); *confessio caelestis gloriae* (Ep. 6, 1. 480, 14).

<sup>1</sup> CYPRIANO PAPAE MOYSES ET MAXIMUS PRESBYTERI ET NICOSTRATUS ET RUFINUS ET CETERI QUI CUM EIS CONFESSORES (Ep. 31. Tit. 557, 2). Weiter werden sie noch *confessores* genannt: Ep. 27, 4. 544, 10; — 28 Tit. 545, 2; — 37 Tit. 576, 2.

<sup>2</sup> Vgl. Ep. 13 Tit. 504, 12: CYPRIANUS ROGATIANO PRESBYTERO ET CETERIS CONFESSORIBUS.

in den Gefängnissen besuchen und von den Priestern, die dort das heilige Messopfer darbringen: *etsi fratres pro dilectione sua cupidi sunt ad conveniendum et visitandum confessores bonos quos inlustravit iam gloriosis initiis divina dignatio* (Ep. 5, 2. 479, 7); *presbyteri quoque qui illic apud confessores offerunt* (— ib. 479, 14).

Obgleich der Ausdruck *confessor* in dem Sprachgebrauch Cyprians einen genau umschriebenen Begriffsinhalt darstellt, könnte man doch an einer einzelnen Stelle seiner Schriften den Eindruck bekommen, dass der Unterschied zwischen den Ausdrücken *martyr* und *confessor* für ihn einigermaßen verwischt wäre. Ep. 39, welche von Cyprian an den Klerus und die Gemeinde Karthagos gerichtet wurde, fängt an mit den Worten: *Agnosceda et amplectenda sunt, fratres dilectissimi, beneficia divina quibus ecclesiam suam Dominus inlustrare temporibus nostris et honestare dignatus est, commeatum dando bonis confessoribus suis et martyribus gloriosis, ut qui sublimiter Christum confessi essent clerum postmodum Christi ministeriis ecclesiasticis adornarent* (581, 18). Es ist die Verbindung *confessoribus et martyribus*, mit denen augenscheinlich lebende Personen gemeint sind, welche uns auffällt. Cyprian teilt seinen Adressaten im Folgenden mit, dass er einen gewissen Celerinus in den Klerus aufgenommen habe. Wie er im 2. Kapitel ausführlich auseinandersetzt, hat dieser die schrecklichsten Martern erlitten. Wegen seines mutigen Bekenntnisses hat er Celerinus, den er dann weiter *confessor* nennt zum Lektor ernannt: *vox Domini confessa in his cottidie quae Dominus locutus est audiatur . . . nihil est in quo magis confessor fratribus prosit quam ut dum euangelica lectio de ore eius auditur* — ib. 4. 584, 2) <sup>1</sup>. In dem *confessoribus et martyribus* des Briefanfangs wird Celerinus zwar nicht ausdrücklich genannt, es ist aber deutlich, dass Cyprian mit diesen Worten auf den besonderen Fall des Celerinus hindeutet. Wie er ihn *confessor* nennen konnte, ist natürlich selbstverständ-

---

<sup>1</sup> So noch einmal: *In talibus servis laetatur Dominus, in eiusmodi confessoribus gloriatur* (— 5. 584, 14).

lich; den Ausdruck *martyr* konnte er, obgleich nicht ganz zutreffend, im Zusammenhang mit ihm verwenden, weil Celerinus durch die besonders schweren Torturen, welche er erlitten hatte, dem *martyrium* sehr nahe gewesen war <sup>1</sup>.

An einer anderen Stelle hatte er den Celerinus ausdrücklich *confessor* genannt: *exempla.... epistolae Celerini boni et robusti confessoris, quam ad Lucianum eundem confessorem scripserit* (Ep. 27, 3. 543, 3).

Den wahren Sachverhalt findet man wohl wiedergegeben in dem Briefe des hier genannten Lucianus. Die Ueberschrift dieses Briefes lautet: *LUCIANUS CELERINO DOMINO SI DIGNUS FUERO VOCARI COLLEGA IN CHRISTO S.* (Ep. 22 Tit. 533, 2). Obgleich Cyprian sie in dem oben angeführten Zitat beide mit *confessor* bezeichnet, hat Lucianus Bedenken, sich *collega* des Celerinus zu nennen; dieser hat sich ja durch die ausserordentlich schweren Torturen, welche er erleiden musste, eine besondere Auszeichnung verdient und ist dem Martyrium bereits sehr nahe gekommen: *nunc modo, carissime, iam inter martyras deputande, voluisti nos litteris tuis gravare* (— ib. 1. 533, 14). *Martyr* in striktem Sinne ist Celerinus also in den Augen des Briefschreibers zwar nicht; dafür müsste er vorher auch den Tod überwunden haben, wie andere, welche ihm vorangegangen sind und von denen Lucianus in demselben Briefe spricht: *cum benedictus martyr Paulus adhuc in corpore esset* (— ib. 2. 534, 3) und: *secundum Pauli praeceptum et ceterorum martyrum, quorum nomina subicio* (— ib. 2. 534, 16).

Wie man sieht, ist es nicht so sehr der Ausdruck *confessor*, als vielmehr *martyr*, welcher Schwierigkeiten macht; wie aber dieser weitere Sinn von *martyr* zu erklären sei, haben wir vorher ausführlich gesehen. Mit *confessor* wird jedenfalls immer eine lebende Person gemeint. Der Gefühls-

<sup>1</sup> Hiermit vergleiche man den Fall des Aurelius, von dem Cyprian in diesem Briefe sagt: *iungendus in lectione Aurelio fuerat, cum quo et divini honoris societate coniunctus est* (— 4. 584, 6). Im vorhergehenden Briefe hatte er von der *confessio* des Aurelius gesprochen (— 38, 1. 580, 5), ihn dennoch auch *martyr* genannt (— ib. 2. 581, 12).

wert „Tod für den Glauben“ ist bei Cyprian niemals mehr mit dem Worte verbunden.

Nach Cyprian tritt der Unterschied zwischen den beiden Bezeichnungen *martyr* und *confessor* immer deutlicher hervor; in den Schriften des Optatus von Mileve, Hieronymus, Ps. Ambrosius heben sie sich in deutlicher Weise von einander ab<sup>1</sup>. Auch bei Augustin ist der Sinn ganz klar<sup>2</sup>. In den Inschriften dagegen schwankt der Gebrauch anfänglich öfters<sup>3</sup>. Der endgültige Unterschied wird sich erst festgesetzt haben, als die Wörter ihren Wert von *nomina actoris* gänzlich verloren hatten und zu blossen, farblosen Titeln geworden waren. Wann diese Entwicklung abgeschlossen ist, kann man nicht genau sagen. So lange die Verfolgungen andauerten und die Handlungen von „Zeugnis ablegen“ und „bekennen“ aktuell blieben, werden die Ausdrücke *martyr* und *confessor* niemals ganz den Wert von *nomina actoris* verloren haben; so lange blieb ihre Bedeutung also auch mehr oder weniger fließend. Nach den Verfolgungen, als es sich vielmehr darum handelte, die verdienten Ehrentitel genau zu verteilen, und man den Titel *martyr*, der seitdem einen liturgischen Wert bekam, auf die Grabplatten der Märtyrergräber zu schreiben anfang<sup>4</sup>, erstarrten diese Ausdrücke ganz zu Titeln, wodurch die Bedeutungsentwicklung, wenigstens eines der beiden, *martyr*, ihren endgültigen Abschluss fand. Die Bedeutungsentwicklung von *confessor* geht bekanntlich noch weiter. Nach den Verfolgungszeiten, als es keine Gelegenheit mehr gab, seinen Glauben vor den Richtern zu bekennen, wird es zum Ehrentitel für heilig

---

<sup>1</sup> Hierzu P. DE LABRIOLLE, *Martyr et confesseur* in B.A.L.A.C. (1911) S. 54.

<sup>2</sup> Hierzu CHR. MOHRMANN, *Altchr. Sonderspr.* S. 122 f.

<sup>3</sup> H. DELEHAYE, *Sanctus* S. 91 ff.

<sup>4</sup> Hierzu J. SCHRIJNEN, *Leven oude Kerk* S. 76 ff. Erst in der 2. Hälfte des 3. Jahrh. wird in Rom vorläufig noch sehr sporadisch der Titel *martyr* auf den Grabplatten erwähnt. Häufig wurde dieser Gebrauch erst nach den Verfolgungszeiten. Vgl. J. WILPERT, *Die Papstgräber* S. 37 und P. DÖRFLER, *Die Anfänge der Heiligenverehrung* S. 57 ff.

lebende Männer, besonders für Aszeten. Als solche galten die *confessores* sogar als besonderer kirchlicher Stand, dessen noch jetzt in den Karfreitagsgebeten neben den Jungfrauen und Witwen gedacht wird<sup>1</sup>. Nach MORIN waren die *confessores* als kirchlich Ordinierte identisch mit den *psalmistae* und *cantores*<sup>2</sup>. Noch später wurde der Ausdruck in der Liturgie Titel aller männlichen Heiligen, die nicht Märtyrer sind.

#### 4. Negare usw.

a) Diese Wortgruppe hat sich bei Cyprian nicht behauptet. Die Ausdrücke *negator* und *negatio* verwendet er nicht; wie wir noch sehen werden, hatt er diese Begriffe auf verschiedene andere Weisen wiedergegeben. Das Verbum *negare* und das selbständig gebrauchte Partizip *negantes* kommt bei ihm aber einige Male vor: *non expectaverunt saltem ut ascenderent adprehensi, ut interrogati negarent* (Laps. 8. 242, 11); *nonne et negantibus aeterna supplicia et salutaria confitentibus praemia ante constituit* (— ib. 7. 242, 8. vgl. ib. 3. 238, 25). *nec fratrum precem profuturam credidit ad negantis salutem* (Fort. 11. 341, 12).

b) An die Stelle von *negare* usw. ist bei Cyprian eine andere Wortgruppe getreten, nämlich *labi* mit dem selbständig gebrauchten Partizip Perfekt *lapsus* statt *negator* als nomen actoris und dem Verbalsubstantiv *lapsus* statt *negatio*. Das Verbum finden wir z.B.: *compatior ego, condoleo fratribus nostris, qui lapsi et persecutionis infestatione prostrati.... parem dolorem nobis suis vulneribus intulerunt* (Ep. 17, 1. 521, 10); oder: *ceteram quoque partem plebis quae lapsa est praesentia vestri fovete* (Ep. 18, 2. 524, 9).

Auch das Verbalsubstantiv *lapsus* als nomen actionis, ist bei ihm nicht selten: *ad prima statim verba minantis inimici maximus fratrum numerus fidem suam prodidit nec prostratus est persecutionis impetu, sed voluntario lapsu se*

<sup>1</sup> L. EISENHOFER, in Lex. Theol. Kirche s.v. *Bekenner* 2 Sp. 112 f.

<sup>2</sup> Revue Bénédictine 29 (1912) S. 82 f. Vgl. H. DELEHAYE, Sanctus S. 94. Nach ihm ist aber die Uebereinstimmung in der Benennung zwischen diesen *confessores* und den Glaubensbekennern wahrscheinlich zufällig.

*ipse prostravit* (Laps. 7. 241, 17) oder: *ut his qui post lapsum infirmitate adprehensi essent et paenitentes communicationem desiderarent subveniretur* (Ep. 20, 3. 528, 26).

Zur Bezeichnung der Abtrünnigen im allgemeinen ist das substantivierte Partizip *lapsus* bei ihm sehr häufig. Man vergleiche z.B. die Ueberschrift der Abhandlung *DE LAPISIS* (237, 1); hier kommt das Wort auch weiter auf Schritt und Tritt vor. Aber auch in seinen anderen Schriften begegnet es öfter, z.B.: *lapsorum paenitentia* (Ep. 11, 8. 501, 24); oder: *sufficiat lapsis ruina una* (Ep. 43, 6. 595, 8).

c) Neben dieser allgemeinen Bezeichnung kennt das Christenlatein aber noch einige präzisere Ausdrücke, mit denen die Abtrünnigen nach der Art und Weise, wie sich ihr Abfall vollzogen hat, belegt werden. *Sacrificati* heissen diejenigen, welche förmlich geopfert haben. Mit *t(h)urificati* aber werden solche bezeichnet, welche vor einem Götter- oder Kaiserbild Weihrauch gestreut haben<sup>1</sup>. Cyprian gebraucht beide, scheint aber den Unterschied zwischen den Ausdrücken nicht strenge einzuhalten. Denn während er im Anfang des Briefes an seinen Kollegen Antonianus sagt: *desiderasti in his litteris ut rescriberem tibi . . . . Cornelius qua ratione Trofimo et turificatis communicet* (Ep. 55, 2. 624, 17), heisst es einige Kapitel weiter: *quod passim communicare sacrificatis Cornelius tibi nuntiatum est* (Ep. 55, 12. 632, 9)<sup>2</sup>. An beiden Stellen wird augenscheinlich auf dieselben Personen hingezielt. Vielleicht handelt es sich hier bloss um eine zufällig ungenaue Ausdrucksweise.

Diejenigen, welche förmlich — sei es eigenhändig oder durch andere — einen Schein ausstellten, der bezeugte, dass sie geopfert hätten oder zu opfern bereit seien<sup>3</sup>, wurden *libellatici* genannt. Diese Art des Abfalls galt nicht so schwer wie die direkte durch das eigenhändige Opfern

<sup>1</sup> Hierzu J. SAUER in Lex. Theol. Kirche s.v. *Lapsi* VI Sp. 390 f.

<sup>2</sup> Für *sacrificati* vergleiche man noch Ep. 59, 10. 678, 7: *cum paucis vel sacrificatis vel male sibi consciis*; — 59, 11. 678, 12: *de sacrificatis vel haereticis*.

<sup>3</sup> Vgl. Ep. 55, 14. 633, 14 ff.

an die heidnischen Idolen: *nec tu existimes, frater carissime, . . . libellaticos cum sacrificatis aequari oportere* (Ep. 55, 13. 633, 1). *Cum ergo inter ipsos qui sacrificaverint multa sit diversitas, quae inclementia est et quam acerba duritia libellaticos cum his qui sacrificaverint iungere* (— 55, 14. 633, 14. Vgl. — ib. 17. 636, 7 und — ib. 26. 644, 7). Der Schein, welchen sie zu diesem Zwecke abgaben, hiess *libellus: adversus eos qui se ipsos infideles inlicita nefariorum libellorum professione prodiderant* (Ep. 30, 3. 550, 23); *nullo sacrificii aut libelli facinore constricti* (Laps. 28. 257, 21).

Cyprian ist der erste, der die Ausdrücke *sacrificatus* und *turificatus* in dieser Weise als Partizipia activa verwendet<sup>1</sup>. Auch das Adjektiv *libellaticus* kommt bei ihm zum ersten Male vor.

Man sieht, wie sehr die Terminologie dieses Begriffsystems sich seit der Periode der schriftstellerischen Tätigkeit Tertullians bereichert hat. Die Menge und die Verschiedenheit der Ausdrücke für den Begriff des Abfalls vom Glauben erklärt sich daraus, dass diese Schwäche für die Kirche zur Zeit der decianischen Verfolgung viel mehr als früher zur aktuellen Krise wurde, weil damals Götzenopfer oder wenigstens die Bereitwilligkeit dazu allgemein angeordnet waren und amtlich bezeugt werden mussten. Die Heftigkeit der Verfolgung des Decius hat hier, wie überhaupt auf dem ganzen Gebiete fördernd auf die Terminologie der Christenverfolgungen gewirkt.

d) Im Gegensatz zu den Abtrünnigen werden diejenigen, welche dem Befehle der römischen Obrigkeit trotzend, vor dem festgesetzten Termin nicht geopfert hatten, mit dem Ausdruck *stantes* bezeichnet; sie haben dadurch indirekt ihr Christentum bekannt und dieses Bekenntnis wird von Cyprian eine *privata confessio* genannt: *Nemo, fratres, nemo hanc gloriam mutilet, nemo incorruptam stantium firmitatem maligna obtreptione debilitet. cum dies negantibus praestitutus excessit, quisque professus intra diem non est*

---

<sup>1</sup> Hierzu L. BAYARD, Lat. Cypr. S. 199. Zu der aktiven Bedeutung dieser Partizipia vergleiche man SCHRIJNEN—MOHRMANN, Synt. Cypr. II S. 7.



*Christianum se esse confessus est. primus est victoriae titulus gentilium manibus adprehensum Dominum confiteri: secundus ad gloriam gradus est cauta secessione subtractum iam Deo reservari. illa publica, haec privata confessio est* (Laps. 3. 238, 23; vgl. — ib. 2. 238, 14). Dieses *stantes*, das inhaltlich das genaue Gegenstück von *lapsi* ist, wird zum stehenden Ausdruck. Die *stantes* bilden eine geschlossene Gruppe, die neben dem Klerus und anderen genannt wird: *quando ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta* (Ep. 33, 1. 566, 15); *praepositi cum clero convenientes praesente etiam stantium plebe* (— 19, 2. 526, 5). Nicht nur in Afrika, sondern auch in Rom war die Bezeichnung geläufig, wie aus dem *preces stantium* im Briefe des römischen Klerus hervorgeht (Ep. 36, 3. 575, 14)<sup>1</sup>.

## Anhang.

### Anredeformeln an die Märtyrer und Bekenner.

Die Schriften Tertullians und Cyprians bieten uns in dieser Hinsicht sehr wenig. Im Anfang der Abhandlung *Ad martyras* redet Tertullian die „designierten Märtyrer“ mit *benedicti* an: *benedicti martyres designati* (O I 3)<sup>2</sup>. Sonst steht *benedicti* in dieser Abhandlung noch fünfmal, aber immer allein; z.B.: *Imprimis ergo, benedicti, nolite contristare spiritum sanctum* (— ib. 1. O I 4)<sup>3</sup>. Einmal gebraucht er auch das weibliche *benedictae*: *sed etiam a*

<sup>1</sup> Tertullian kennt dieses *stantes* in der Form eines selbständigen Partizips noch nicht. Wohl kennt er das Verbum *stare* in dieser Bedeutung; z.B.: *Postula et tu, sed stans ut ille . . . . Fugiens autem quomodo postulabis . . . ?* (Fug. 8 O I 476. Vgl. — 11 O I 482 und — 12 O I 482). *honeste in caelestibus stabo, qui in terrenis stare non potui* (Scorp. 10 R.W. 168, 3).

<sup>2</sup> Wie TEEUWEN, Bedeutungswandel S. 94 N. 3 zu dieser Stelle bemerkt, steht *benedicti*, das bei ihm sonst immer allein steht, hier nicht als Adjektiv, sondern als Substantiv und ist mit dem anderen Substantiv *martyres*, wie öfter bei ihm, koordiniert verbunden.

<sup>3</sup> Weiter noch: Mart. 2; 3; 3; 5. O I 7; 9; 10; 14.

*feminis, ut vos quoque, benedictae, sexui vestrae respondeatis* (Mart. 4. O I 11).

Die Formel hat für uns in diesem Zusammenhang aber verhältnismässig geringen Wert, weil sie nicht auf die Anrede an Märtyrer oder Bekenner beschränkt ist, sondern einen weiteren Bedeutungskreis umfasst. So redet er in *De cultu feminarum* viermal seine früheren Schülerinnen mit *benedictae* an<sup>1</sup>, ein andermal die Katechumenen: *igitur, benedicti, quos gratia Dei expectat* (Bapt. 20 R.W. 218, 9), und schliesslich richtet er sich in *De oratione* so an seine Leser im allgemeinen: *consideremus itaque, benedicti, caelestem eius sophiam* (Orat. 1 R.W. 181, 4).

Wie öfters bemerkt wurde<sup>2</sup>, erscheint in den *Acta Perpetuae* und in dem *Corpus* der cyprianischen Schriften zum ersten Male *dominus* als kultischer Titel für Märtyrer oder genauer gesagt für designierte Märtyrer, denn es handelt sich bei dieser Anrede bis jetzt noch immer um lebende Personen. Die Schüler Cyprians Nemesianus, Dativus, Felix und Victor schrieben aus ihrem Verbannungsorte in den Bergwerken, zu denen sie wegen ihres Glaubensbekenntnisses verurteilt worden waren, ihrem Bischof, der sich damals bereits in der Haft des Prokonsuls befand und darum den Titel *confessor* führte, einen Brief, in dem es heisst: *optamus te, Domine frater, semper bene valere et nostri meminisse* (Ep. 77, 3. 836, 3). Wie weit die Anrede hier aber den Bischof und wie weit sie den Bekenner in Cyprian betrifft, ist schwierig zu entscheiden. Dies muss hervorgehoben werden, weil auch an den anderen Stellen in den cyprianischen Briefen diese Anrede immer die Mitte hält zwischen Höflichkeitsformel<sup>3</sup> und kultischem Titel. Cyprian selber gebraucht den Ausdruck *dominus* nämlich niemals, wenn er von Märtyrern oder

<sup>1</sup> *Securae estote, benedictae* (Cult. fem. 2, 4. O I 719; vgl. — 2, 5. O I 721; — 2, 9. O I 726; — 2, 13. O I 733).

<sup>2</sup> Hierzu J. SCHRIJNEN, *Leven oude Kerk* S. 77. P. DÖRFLER, *Die Anfänge der Heiligenverehrung* S. 101.

<sup>3</sup> Aus den Papyrusbriefen geht hervor, dass *dominus* im 2. Jahrh. als höfliche Anrede alltäglich war. Hierzu DEISSMANN, *Licht vom Osten* S. 163 f.

Bekennern spricht; er wird nur verwendet von den Bekennern Celerinus und Lucianus, deren Briefe beide in sehr volkstümlicher Sprache abgefasst sind, und die beide zu den niedrigeren Volksklassen gehörten. Celerinus, der sich seinem Kollegen Lucianus gegenüber sehr bescheiden erweist<sup>1</sup>, redet diesen fortwährend mit *Domine frater* oder einfach *Domine* an<sup>2</sup>. Ebenfalls gebraucht er diese Bezeichnung, wenn er von den Kollegen des Lucianus spricht: *per te vel per eos dominos meos qui coronati fuerint* (Ep. 21, 2. 530, 22); *ut omnibus dominis meis fratribus tuis confessoribus referas de hoc facto* (— ib. 4. 532, 7); und: *nam et hoc scire debes me et dominis meis fratribus tuis scripsisse* (— ib. 4. 532, 21). Der ehrfurchtsvolle Charakter der Anrede geht deutlich aus der Verbindung: *dominis meis fratribus tuis* der zwei letzten Texte hervor.

Lucianus seinerseits richtet sich in seiner Antwort auch wiederum ganz bescheiden und mit grosser Ehrfurcht an Celerinus, den er ebenfalls mit *Dominus* anredet. Die Ueberschrift seines Briefes lautet: *LUCIANUS CELERINO DOMINO SI DIGNUS FUERO VOCARI COLLEGA IN CHRISTO S.* (Ep. 22. Tit. 533, 2); und im Anfang des Briefes heisst es: *Accepi litteras tuas, Domine frater dilectissime* (— ib. 533, 4).

Man ersieht also aus den Texten Folgendes: erstens gebraucht Cyprian selber diese Anrede nicht; zweitens wird sie nur gebraucht von niedriger Gestellten und schliesst dann immer ein Höflichkeitselement in sich; drittens wird der Ausdruck niemals als Titel für eigentliche, getötete Märtyrer verwendet, sondern ist immer als Anredeformel an lebende Personen gerichtet. Man könnte m.E. daher nur mit ziemlich grosser Reserve sagen, dass *dominus* in der Zeit Cyprians als liturgischer Name für die Märtyrer gebraucht wäre. Liturgischer Titel wurde das Wort erst recht, als es vor die Namen wirklich getöteter

---

<sup>1</sup> Er sagt nämlich von sich selber: *ut tibi quoque de infimo tuus vel frater dicar* (Ep. 21, 1. 530, 2).

<sup>2</sup> Ep. 21, 1. 529, 10; — ib. 3. 531, 13; — ib. 4. 532, 8.

Märtyrer gesetzt wurde, wie es geläufig ist in den Märtyrerinschriften des 4. Jahrhs.<sup>1</sup> Zur Zeit Cyprians finden wir allerdings die Ansätze zu dieser Entwicklung.

---

### C. Das Lohn der Märtyrer.

Der Kampf der christlichen Märtyrer mit den heidnischen Verfolgern wird in den literarischen Quellen sehr oft verglichen mit dem Kampf der Wettkämpfer im Zirkus. Der Kranz oder die Palme, das Siegeszeichen der Wettkämpfer, wurde ebenfalls zum Siegeszeichen für die christlichen Märtyrer und damit zum Symbol ihres ewigen Lohnes<sup>2</sup>.

#### Bei Tertullian.

##### 1. Brabium.

Tertullian gebraucht in dieser Bedeutung einmal *brabium*, die lateinische Wiedergabe des griechischen βραβεῖον; Begriff und Ausdruck gingen aus der Bibel in die Christensprache über<sup>3</sup>: *Bonum agonem subituri estis, in quo agonothes deus vivus est, xystarchus spiritus sanctus, corona aeternitatis brabium angelicae substantiae* (Mart. 3 O I 10). Ausser an dieser Stelle, wo es neben den anderen griechischen Ausdrücken *agonothes* und *xystarchus* steht, kommt das Wort bei ihm nicht vor; der Gebrauch ist hier noch ganz okkasioneller Art; Cyprian hat das Wort gar nicht; es war in dieser Zeit noch kein geläufiger Terminus der Christensprache. Bei Späteren, z.B. bei Hieronymus, Ambrosius und Augustinus wird es häufig.

---

<sup>1</sup> Hierzu P. DÖRFLER, Anfänge der Heiligenverehrung S. 102 f. H. DELHAYE, Sanctus S. 61.

<sup>2</sup> Hierzu J. SCHRIJNEN, Leven oude Kerk S. 141 und La couronne nuptiale dans l'antiquité chrétienne (Mélanges d'archéologie et d'histoire XXXI (1911) S. 309 ff.).

<sup>3</sup> Das Wort ist häufig in Italatexten. Hierzu ROENSCH, Itala und Vulgata S. 239.

## 2. Corona, coronare.

Vorläufig ist das lateinische *corona* der üblichere Ausdruck. Tertullian hat es in dieser Bedeutung einige Male. In *Ad martyras* wiederum heisst es: „Wie die Wettkämpfer sich viel entsagen müssen, um sich die Krone im Wettkampf zu verdienen, so auch die Christen“: *Et illi, inquit apostolus, ut coronam corruptibilem consequantur* (1. Cor. 9, 25). *Nos aeternam consecuturi carcerem nobis pro palaestra interpretamur, ut ad stadium tribunalis bene exercitati incommodis omnibus producamur* (Mart. 3 O I 11). Und wiederum in biblischem Zusammenhang: *superest corona, quam mihi dominus illa die reddet* (2 Tim. 4, 8) *scilicet passionis* (Scorp. 13 R.W. 176, 20). An diesen beiden Stellen verrät das Wort deutlich seinen biblischen Ursprung; es wird im N.T. übrigens oft gebraucht als Symbol des ewigen Lebens<sup>1</sup>.

Das entsprechende Verbum *coronare* kommt bei Tertullian in dieser Bedeutung noch häufiger vor als das Substantiv: *amavit, qui vocaverat in salutem, invitare et ad gloriam, ut, qui gaudeamus liberati, exultemus etiam coronati* (Scorp. 6 R.W. 156, 9). Oder: *denique et bona facta gratuita sunt in somnis et delicta secunda; non magis enim ob stupri visionem damnabimur quam ob martyrii coronabimur* (Anim. 45 R.W. 374, 18)<sup>2</sup>.

## 3. Palma, palmatus.

Schliesslich kommt auch *palma* bei Tertullian einige Male als Siegeszeichen der Märtyrer vor: *ad martyrum palmas gloriare* (Spect. 29 R.W. 28, 3). Oder: *nam et rursus innumera multitudo albat et palmis victoriae insignes revelantur* (Scorp. 12 R.W. 174, 1). Auch das Adjektiv *palmatus* begegnet uns in dieser Bedeutung bei ihm einmal: *hic est habitus victoriae nostrae, haec palmata vestis, tali curru triumphamus* (Apol. 50, 3. M. 168, 1).

<sup>1</sup> So J. SCHRIJNEN, *Leven oude Kerk* S. 141.

<sup>2</sup> Man vergleiche noch: Scorp. 1 R.W. 145, 13: *praesertim cum aliqua iam atrocitas fidem martyrum coronavit*. Praescr. 29 O II 26: *tot denique martyria perperam coronata*. Resurr. 56 Kr. 115, 17: *ut haec quidem caro per martyria lanietur alia vero coronetur*.

Bei Cyprian.

1. Corona, coronare.

Bei Cyprian herrschen in diesem Begriffskomplex überwiegend die Ausdrücke *corona* und *coronare* vor; auch ihm steht die Uebereinstimmung dieses Bildes mit dem Kampf im Zirkus vor Augen: *Ad agonem saecularem exercentur homines et parantur et magnam gloriam computant honoris sui, si illis spectante populo et imperatore praesente contigerit coronari. ecce agon sublimis et magnus et coronae caelestis praemio gloriosus, ut spectet nos certantes Deus.... spectant angeli eius, spectat et Christus. quanta est gloriae dignitas, quanta felicitas praeside Deo congregari et Christo iudice coronari* (Ep. 68, 8. 663, 13).

Auch bringt er das Bild wiederum in Verbindung mit der Bibel und zwar mit dem ersten Korintherbriefe: *hic est agon fidei nostrae qua congregamur, qua vincimus, qua coronamur. hic est agon, quem nobis ostendit et beatus apostolus Paulus, in quo oportet nos currere et ad coronae gloriam pervenire* (Ep. 10, 4. 493, 2).

a) Das Wort wird in verschiedener Weise öfters näher präzisiert: *tot martyres...., qui omnes ad caelestes coronas patientiae laude venerunt. neque enim potest accipi dolorum et passionum corona, nisi praecedat in dolore et passione patientia* (Bon. pat. 10. 404, 20)<sup>1</sup>. *nec iam stare ad criminis veniam, sed ad passionis coronam* (Ep. 60, 2. 693, 18). Und: *cum constet, si occisi eiusmodi extra ecclesiam fuerint, fidei coronam non esse, sed poenam potius esse perfidiae* (Ep. 60, 4. 694, 14).

b) Auch kennt er eine *corona confessionis*. So sagt er: *debent utique in accipienda pace praecedere quos videmus.... in proelio congressos et vulneratos per imbecillitatem carnis confessionis suae coronam non potuisse perferre* (Ep. 56, 2. 649, 16). Und: *ut qui perfectus est.... perficiat in vobis confessionis vestrae gloriosam coronam* (Ep. 11, 4. 697, 26).

c) In weiterem Sinne spricht er anschliessend von der

---

<sup>1</sup> Vgl. Ep. 6, 4. 484, 15: *coronae caelestis gloria*.

Krone des Friedens; so sagt er von der Mildtätigkeit, sie sei: *sine periculo persecutionis corona pacis* (Op. eleem. 26. 394, 17). Ein andermal heisst es: *habet et pax coronas suas* (Zel. liv. 16. 430, 22) <sup>1</sup>.

d) In allen diesen Fällen wurde die jeweilige Bedeutung von *corona* jedesmal gestützt durch ein präzisierendes Attribut; der Gebrauch des Ausdrucks ist also an diesen Stellen kaum technisch zu nennen. Technischen Sinn hat er erst dann, als er ohne nähere Präzisierung in der Bedeutung „Märtyrerkrone“ gebraucht wird. Das ist bei Cyprian an einigen Stellen der Fall; das Wort ist dann sogar ein genaues Synonym von *martyrium* und hat nicht so sehr die Bedeutung „Märtyrerkrone“ als vielmehr einfach „Martyrium“. Zu Moyses, Maximus und den übrigen Bekennern, den ersten Opfern der decianischen Verfolgung in Rom, welche aber bis jetzt vergebens auf den Martertod warten, sagt er: *quod vos confessione sui nominis paraverat ad coronam Domini nostri praecipua dignatio* (Ep. 28, 1. 545, 6). Und: *miles Christi praeceptis eius et monitis eruditus non expavescit ad pugnam sed paratus est ad coronam* (Ep. 58, 11. 666, 5). Im letzten Falle hat natürlich das vorhergehende *pugna* die Wahl von *corona* veranlasst.

e) Auch das Verbum *coronare* reiht sich dem gleichen Gedankengange ein. Das Bild ist dieses, dass Christus die triumphierenden Märtyrer krönt: (ut) *coronaretur spinis qui martyras floribus coronat aeternis* (Bon. pat. 7. 402, 13). Und: *sufficit ad testimonium martyrii sui testis ille qui probat martyras et coronat* (Ep. 58, 4. 660, 3) <sup>2</sup>.

f) Im Passiv wird das Wort auch absolut gebraucht und bedeutet ohne weiteres „die Märtyrerkrone erwerben“ = „das Martyrium erleiden“. In diesem Sinne ersetzt es, mit *pati* und Umschreibungen wie *martyrium facere* das

<sup>1</sup> Vgl. Op. eleem. 26. 394, 27 und Ep. 10, 5. 495, 4.

<sup>2</sup> Dadurch dass die Märtyrer von Christus gekrönt werden, wird ihnen die himmlische Seligkeit zuteil. Das ist die Bedeutung des Wortes, wenn er sagt: *nec veramur occidi, quos constet quando occidimur coronari* (Ep. 58, 3. 659, 11).

fehlende Denominativ in der Gruppe *martyr, martyrium*. Als Cyprian sich an einige Bekenner im Gefängnis richtet, sagt er: *quod ut consummetur in vobis adsiduus orationibus Dominum deprecamur, ut initiis ad summa pergentibus quos confiteri fecit faciat et coronari* (Ep. 6, 4. 484, 12). Wie an anderen Stellen *pati* das Komplement von *confiteri* bildet, so erfüllt hier *coronari* diesen Zweck.

In Ep. 10, einem Briefe, der von Cyprian an die *martyres* und *confessores* gerichtet wurde, heisst es: *ex quibus quosdam iam comperi coronatos, quosdam vero ad coronam victoriae proximos, universos autem quos agmine glorioso carcer inclusit pari et simili calore virtutis ad gerendum certamen animatos* (Ep. 10, 1. 490, 12). Mit den *coronati* sind diejenigen gemeint, welche bereits das Martyrium erlitten haben; die *ad coronam victoriae proximi* sind solche, die bereits gemartert wurden und somit dem Märtyrertode sehr nahe sind; diese sind es, auf die sich das *martyres* der Aufschrift bezieht, denn eben weil sie dem Martyrium sehr nahe sind, können sie nach dem Sprachgebrauch Cyprians mit *martyres* bezeichnet werden; mit den *universi* cet. endlich werden die einfachen Bekenner gemeint, die bis jetzt noch keine Torturen erlitten haben.

## 2. P a l m a.

Während Cyprian in seinen Schriften *brabium* nicht gebraucht, hat er wohl einige Male *palma* als Symbol des Sieges im Kampf für die Glaubensüberzeugung. Von dem Märtyrer Mappalicus sagt er: *pugnam quam sponndit exhibuit et palmam quam meruit accepit* (Ep. 10, 4. 493, 19). Und an einer anderen Stelle heisst es: *Ipsius enim esse quod vincimus et quod ad maximi certaminis palmam subacto adversario pervenimus declarat et docet Dominus in euangelio suo* (Ep. 76, 5. 831, 23) <sup>1</sup>.

*Corona* ist aber ungleich häufiger und weckt vielmehr den Eindruck eines technischen Terminus.

---

<sup>1</sup> Das Wort findet sich noch: Fort. 8. Tit. 329, 6; — ib. 330, 1. Bon. pat. 7. 402, 15; Ep. 39, 3. 583, 9.



Die decianische Verfolgung, deren Heftigkeit den Begriffskomplex der Christenverfolgungen viel mehr noch als vorher in den Mittelpunkt des Interesses der damaligen Christen gezogen hat, wirkte auch auf diesem Spezialgebiete der Terminologie wiederum präzisierend, so dass die Ausdrücke, welche einige Jahrzehnte vorher noch einen weiteren und allgemeineren Sinn aufwiesen, jetzt in technischer Weise in die Christensprache eingeschaltet wurden.

---

## II. Nächstenliebe und Mildtätigkeit.

Obgleich der Gedanke der Nächstenliebe und Mildtätigkeit in der vorchristlichen Zeit bei Heiden und Juden keinesfalls unbekannt war, hat er doch in der alten Kirche mehr als vorher erst recht angefangen eine hervorragende Rolle zu spielen. Es lässt sich demgemäss erwarten, dass auch die Terminologie dieses Begriffssystems in der Sprache der Christen vielfach umgedeutet, vertieft und erweitert wurde.

Christus hat in seinem öffentlichen Erdenleben das Gebot der Nächstenliebe und Mildtätigkeit seinen Schülern sowohl durch Taten wie durch Worte eingeschärft <sup>1</sup>. Die alten Christengemeinden haben es daher für ihre Pflicht gehalten, den Caritasgedanken im täglichen Leben sowie in der Organisation der Gemeinden zu verwirklichen. Dieser hervorragende Charakterzug des christlichen Lebens fiel auch den Heiden auf und weckte gelegentlich ihre Missgunst <sup>2</sup>.

Die Nächstenliebe wurde in den Christengemeinden seit Anfang nicht nur als persönliche Tugend geübt, sondern hatte auch ihren Platz in der Gemeindeorganisation;

---

<sup>1</sup> Matth. 22, 35—40; — 25, 40; Marc. 12, 28—31; Luc. 10, 25—27; Io. 13, 34 und 35.

<sup>2</sup> Z.B. Tert. Apol. 39, 7 ff. M. 132, 11 ff.

die Spuren, welche die öffentliche Caritaspraxis in der Sprache dieser frühen Zeit hinterlassen hat, sind allerdings seltener und unbestimmter als man wünschen möchte. Die Einkünfte der Gemeindekasse wurden unter der Oberaufsicht des Bischofs verteilt und zur Unterstützung von Armen, Witwen, Waisen und anderen Hilfsbedürftigen verwendet; namentlich wurde daraus aber den Opfern der Verfolgungen, den Bekennern, die in den Gefängnissen oder Bergwerken für den christlichen Namen Not und Schmerzen zu erleiden hatten, geholfen<sup>1</sup>.

Nach den Worten Tertullians war den Christen alles gemeinsam ausser den Weibern<sup>2</sup>. Der Ausspruch ist dennoch nicht so zu verstehen, als wäre in den Christengemeinden der Privatbesitz abgeschafft worden; vielmehr will damit gesagt sein, dass bei den Christen jeder Besitzende freiwillig dem armen besitzlosen Bruder helfe und ihn unterstütze. Als Regel haben die Christengemeinden — weder die der Heiden — noch die der Judenkirche — nicht versucht den Privatbesitz aufzuheben. Das Prinzip der Freiwilligkeit in Bezug auf das Geben und auf die Höhe der Gaben wurde niemals aufgegeben und der Besitz blieb individuell. Die Nächstenliebe der Christen war um so grösser, weil sie freiwillig gaben und oft sogar ihre Güter verkauften und den Ertrag unter die Bedürftigen verteilten. Einen Kommunismus hat die alte Kirche niemals gekannt<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Vgl. Tert. Apol. 39, 5—6 M. 132, 3 ff.

<sup>2</sup> Apol. 39, 11 M. 134, 2.

<sup>3</sup> Zu der Frage der kommunistischen Organisation der Christengemeinden und der Geschichte der Nächstenliebe und Mildtätigkeit überhaupt in den ersten Jahrhunderten des Christentums vergleiche man: W. LIESE, Geschichte der Caritas I (Bes. S. 50 f.); idem, Artikel in Lex. Theol. Kirche s.v. *Armenpflege und -fürsorge* I Sp. 671 ff. A. LANDGRAF, Lex. Theol. Kirche s.v. *Liebe* VI Sp. 558. A. HARNACK, Mission und Ausbreitung S. 127—172 (Bes. S. 130 N. 2). J. SCHRIJNEN, Leven oude Kerk S. 21. P. BATIFFOL, L'égl. naiss. S. 39 N. 1. H. LECLERQ, Dict. arch. chr. s.v. *Charité* 3, 1 Sp. 598 ff. (Bes. Sp. 612). F. KELLER, Lex. Theol. Kirche s.v. *Caritas* II Sp. 757. M. FUERTH, Caritas und Humanitas.

## A. Liebe und Nächstenliebe.

### 1. Amor, amare.

Bei Tertullian und Cyprian.

a) Das Christenlatein hat verschiedene Ausdrücke für den Begriff „Nächstenliebe“ verwendet. Es scheint hierbei aber das geläufige lateinische Wort für „Liebe“, *amor*, von Anfang an gemieden zu haben. Die Erklärung hierfür ergibt sich von selbst. *Amor* war in der Profansprache sehr verbreitet und hatte dort häufig einen erotischen, sogar oft obszönen Nebensinn, so dass es sich nicht dazu eignete die übernatürlich begründete Tugend der christlichen Nächstenliebe, diesen rein seelischen Vorgang zu bezeichnen. Wenn es von christlichen Autoren gebraucht wird, hat es denn auch fast immer profanen Sinn<sup>1</sup>. Umgekehrt meidet man die christlich gefärbten Bezeichnungen, wenn es sich um die weltliche Liebe handelt. Im Anfang der Abhandlung über die Busse behauptet Tertullian, die Heiden kennen die wahre *paenitentia* nicht; denn, so sagt er: *paenitet fidei, amoris, simplicitatis, patientiae, misericordiae, prout quid in ingratiam cecidit* (Paen. 1 O I 644). Die hier aufgezählten Tugenden könnten alle ebenso gut christliche sein und werden daher auch mit den bei den Christen geläufigen Ausdrücken bezeichnet. Nur für „Liebe“, wo man zu wählen hat zwischen dem profanen *amor* und einem christlichen Ausdruck wie z.B. *dilectio* oder sogar das in beiden Sprachen, der profanen und der christlichen, gebrauchte *caritas*, verwendet Tertullian das profane Wort, weil es sich hier um die Liebe der Heiden handelt.

Nur ausnahmsweise wird *amor*, natürlich in der Begleitung eines präzisierenden Attributs für den Begriff der christlichen Liebe gebraucht; z.B. in der Itala: *amore fraternitatis invicem adfectuosi* (Rom. 12, 10 Tertull. Adv.

<sup>1</sup> Z.B. bei Tertullian: *qui philosophiam.... exornaverint amore puerorum* (Anim. 54 R.W. 387, 8); oder: *id se amore Pauli fecisse* (Bapt. 17 R.W. 215, 8). Bei Cyprian: *amore quo diligis* (Ad. Don. 1. 4, 5); oder: *decepit multos patrimonii sui amor caecus* (Laps. 11. 244, 17).

Marc. 5, 14 Kr. 625, 23), wo die Vulgata es in *caritas* geändert hat.

b) Wie das Substantivum, so hat auch das Verbum *amare* in christlichen Schriften fast immer profanen Sinn<sup>1</sup>. Der christliche Ausdruck ist wiederum *diligere*. Bei Cyprian kommt *amare* zwar verschiedene Male in christlichem Sinne, auch von der Liebe Gottes vor, dient dann aber immer zur Abwechslung von *diligere*; z.B.: *Dominum toto corde diligere, amare in illo quod pater est, timere quod Deus est* (Dom. or. 15. 277, 26); *diligenda res homini quae Deo cara est: bonum quod amat maiestas divina* (Bon. pat. 3. 398, 25); *ama eos quos ante oderas, dilige illos quibus iniustis obtreactionibus invidebas* (Zel. liv. 17. 431, 21).

## 2. Agape, caritas, dilectio, diligere. Bei Tertullian.

a) Statt *amor* verwendet das Christenlatein an erster Stelle den Gräzismus *agape*. Das Wort stammt aus der Itala, wo es (z.B. in der Bibel Cyprians) als griechisches Lehnwort an die Stelle von *ἀγάπη* tritt; dies ist wiederum ein spezifischer Ausdruck der LXX und des griechischen N.T. Das griechische Wort ist dennoch nicht auf den Sprachschatz der Bibel beschränkt. Es kommt, obgleich allerdings selten, im profan-hellenistischen Griechisch vor in erotischer und religiös-sittlicher Bedeutung<sup>2</sup>. Häufig ist es aber erst in der LXX und im N.T. Hier hat es entweder die abstrakte Bedeutung „Liebe“ und dient in diesem Sinne nicht nur zur Bezeichnung der Liebe der Menschen unter einander, aber auch der Liebe Gottes zu den Menschen und umgekehrt der Menschen zu Gott, oder es wird in konkretem Sinne gebraucht zur Bezeichnung der Liebesmahle der Christen. Die lateinischen Christen haben es nicht nur in der letzteren Bedeutung,

<sup>1</sup> Z.B. bei Cyprian: Ad. Don. 14. 15, 7; Laps. 35. 263, 3; Mort. 5. 300, 8; — 24. 312, 7; Op. elem. 19. 388, 24; Ep. 54, 4. 623, 22; — 71, 3. 773, 19.

<sup>2</sup> Hierzu W. BAUER, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften d. N.T. s.v., und A. DEISSMANN, Licht vom Osten S. 59 N. 8; idem, Die Urgeschichte des Christentums S. 42 und 43.

sondern auch in der ersteren, der abstrakten übernommen; anfänglich wurde es sogar mehr in der abstrakten Bedeutung im Latein gebraucht<sup>1</sup>.

Tertullian gebraucht *agape* viermal in der Bedeutung „(Nächsten)liebe“: *hanc* (sc. *hostiam orationis*) *de toto corde devotam, fide pastam, veritate curatam, innocentia integram, castitate mundam, agapen coronatam cum pompa operum bonorum... deducere ad dei altare debemus, omnia nobis a deo impetraturam* (Orat. 28 R.W. 198, 30). Die Bedeutung von *agape* ist hier zweifellos abstrakt<sup>2</sup>, weil es neben den anderen abstrakten Ausdrücken *fides*, *veritas*, *innocentia* und *castitas* steht. Die Bedeutung ist hier sogar nicht auf „Nächstenliebe“ beschränkt, sondern umfasst auch den Begriff der übernatürlichen Liebe zu Gott; die Idee der Nächstenliebe wird ja speziell ausgedrückt in dem folgenden *cum pompa operum bonorum*.

Ein andermal heisst es: *cum de agape docet* (sc. Christus), *aquae calicem pauperi oblatum inter opera dilectionis probat* (Bapt. 9 R.W. 208, 23). Der Zusammenhang lässt keinen Zweifel darüber, dass die Bedeutung hier „Nächstenliebe“ ist. Der Text ist eine Umdeutung von Matth. 10, 42.

Als Tertullian sich an die Märtyrer im Gefängnis richtet, hält er um sie zu stärken und zu trösten eine Art Lobrede auf das Leben im Gefängnis und hebt hervor, wie der Geist im Kerker mehr gewinne, als das Fleisch verliere; das Fleisch brauche das Nötige allerdings nicht zu ent-

---

<sup>1</sup> St. TEEUWEN, Bedeutungswandel S. 32 meint, dass eine Erweiterung der Bedeutung vorliegt, wenn Tertullian *agape* in der abstrakten Bedeutung „Liebe“ gebraucht, da das Wort für die lateinischen Christen doch nur die konkrete Bedeutung „Liebesmahl“ gehabt hat. M.E. ist das nicht richtig. Die abstrakte Bedeutung ist in den ersten Jahrhunderten viel besser bezeugt als die konkrete. CHR. MOHRMANN, Altchr. Sondersprache S. 76 hat hierauf auch bereits hingewiesen. Sie bemerkt dort, wie das Wort mehrere Male in den altchristlichen Inschriften in der Bedeutung „Liebe“ vorkommt; vgl. E. DIEHL, Inscr. lat. christ. vet., No. 2723, 2724, 2725. Allerdings ist *caritas* in diesem Sinne in den Inschriften viel häufiger. Wie wir noch sehen werden, wurde *agape* denn auch frühzeitig durch *caritas* und *dilectio* verdrängt.

<sup>2</sup> Anders OEHLER, der in dem Kommentar zu dieser Stelle das Wort in der konkreten Bedeutung „Eucharistiefeier“ auffasst (O I 583).

behren: *immo et quae iusta sunt caro non amittit per curam ecclesiae et agapen fratrum* (Mart. 2 O I 8). Die liebevolle Fürsorge der Kirche und die gegenseitige Liebe der Brüder sorgen dafür, dass den gefangenen Christen der erforderliche Lebensunterhalt nicht fehlt. Diese Sorge und Liebe äussern sich natürlich in dem Herbeischaffen von Unterstützungs- und Nahrungsmitteln. Für die jeweilige Bedeutung der Wörter ist das aber nicht entscheidend. Der Sinn von *agape* ist hier nicht konkreter als der von *cura*, und das Wort kann nur mit „Nächstenliebe“ wiedergegeben werden<sup>1</sup>. Der Parallelismus von *cura ecclesiae* und *agape fratrum* lässt keinen Zweifel über die abstrakte Bedeutung des Ausdrucks an dieser Stelle.

In der Abhandlung über das Fasten kehrt Tertullian sich gegen die Katholiken. Nachdem er ihnen in dem Traktat über die einmalige Ehe Wollust vorgeworfen hatte, beschuldigt er sie hier, dass sie das Fasten nicht hochschätzen, im Gegenteil alle ihre Bestrebungen auf die Küche konzentrieren und die drei Haupttugenden der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung nur in Schmausereien und Ausschweifungen üben: *apud te agape in caccabis fervet, fides in culmis calet, spes in ferculis iacet. sed maioris est agape, quia per hanc adulescentes tui cum sororibus dormiunt. appendices scilicet gulae lascivia atque luxuriae* (Ieiun. 17 R.W. 296, 23). Im ersten Teil des Satzes steht *agape* neben den abstrakten Ausdrücken *fides* und *spes* und ist natürlich auch selber abstrakt; im zweiten Teil wird es aber meistens mit „Agape“ oder „Liebesmahl“ übersetzt<sup>2</sup>. Diese Uebersetzung wird dem Texte aber nicht gerecht, denn im ganzen Kapitel ist von der Armen-

<sup>1</sup> BATIFFOL, Ét. hist. théol. pos. S. 309 hat recht, wenn er sagt: „*agape fratrum* désigne une vertue sociale, la charité réciproque“; er geht aber zu weit wenn er hinzufügt: „puis indirectement la collecte qu'elle produit et l'usage qu'on en fait“. Ebenfalls übersetzt KELLNER unrichtig mit: „Liebesgabe der Mitbrüder“. Der Singular *agape* widersetzt sich dieser Konkretisierung.

<sup>2</sup> U.a. auch W. LIESE, Geschichte der Caritas S. 72; er bemerkt aber selber an dieser Stelle, dass praktisch Belege für die angebliche Gelegenheit zur Unzucht bei diesen sog. Liebesmahlen fehlen.

speisung nirgends die Rede. Tertullian beschuldigt die Katholiken einfach der Abneigung gegen das Fasten und der Folgen dieser Abneigung, der Gefrässigkeit und Wollust. Der Satz ist natürlich eine Umdeutung des bekannten Ausspruchs des Apostels Paulus: *nunc autem manent fides, spes, caritas; tria haec; maior autem horum est caritas* (1. Cor. 13, 13). Im Griechischen steht hier ἀγάπη, das in der Itala öfters mit *agape* wiedergegeben wird. Aus der Itala ist es natürlich auch in den Text Tertullians gekommen<sup>1</sup>. Die Pointe des tertullianischen Satzes beruht darauf, dass *agape* sowohl im ersten wie im zweiten Teile die Bedeutung „Liebe“ hat, dass aber ein Wortspiel vorliegt zwischen „Liebe als christliche Tugend“ im ersten Teil und „erotische Liebe“ im zweiten Teil<sup>2</sup>.

In dem abstrakten Sinne von „Liebe“ hat *agape* sich aber auf die Dauer nicht behauptet. Es wurde sehr bald in den Hintergrund gedrängt durch *caritas* und *dilectio*.

b) *Caritas* war in der Bedeutung „Liebe“ ein geläufiger Ausdruck der Profansprache; es hatte aber nicht wie *amor* gelegentlich einen erotischen oder obszönen Nebensinn, sondern diente mehr zur Bezeichnung einer geistlichen Liebe. So sagt Cicero z.B., dass es verwendet wird von der Liebe zu den Göttern, dem Vaterlande oder den Eltern, und Quintilian gibt *caritas* mit dem griechischen ἡθὺς wieder, *amor* aber mit πάθος<sup>3</sup>. Es war daher viel mehr als *amor* dazu geeignet, den Begriff der christlichen Liebe auszudrücken. In der Bedeutung „Nächstenliebe“ hat es sich denn auch dauernd durchgesetzt und ist in dieser Bedeutung in die romanischen Sprachen übergegangen. Anfänglich war es aber nicht sehr häufig; in der Zeit Tertullians wurde augenscheinlich *dilectio*, wie wir noch sehen werden, stark bevorzugt. *Caritas* habe ich bei ihm nur an drei Stellen (also noch weniger Belege als für *agape*) ver-

<sup>1</sup> Vgl. KOFFMANN, Gesch. Kirchenl. I S. 9.

<sup>2</sup> Aehnlich BATIFFOL, Ét. hist. théol. pos. I S. 309 N. 3.

<sup>3</sup> Cicero, Part. 56: *aut caritate moventur homines, ut deorum, ut patriae, ut parentum; aut amore ut fratrum, ut coniugum. . . . aut honestate, ut virtutum.* Quintilian, Inst. 6, 2, 12: *amor πάθος . . . . caritas ἡθὺς.*

zeichnen können; es hat jedesmal die Bedeutung „Nächstenliebe“: *Quid ergo mirum, si tanta caritas convivatur* (Apol. 39, 14 M. 135, 6). Weiter: *cum homicidium etiam in verbo maledicti vel convicii iudicat et in omni impetu irae et in negligentia caritatis in fratrem* (Idol. 2 R.W. 32, 1). Und: (virgines) *caritatis operatione cumulatae* (Virg. 14 O I 904).

c) *Dilectio* ist eine Neubildung des Christenlateins. Die Profänsprache kannte zwar das Verbum *diligere*, aber nicht das hinzugehörnde Substantiv. Im Christenlatein scheint es in der Bibelsprache<sup>1</sup> zur Uebersetzung des griechischen ἀγάπη aufgekommen zu sein. Es bedeutete „Liebe“ und wurde gebraucht einerseits zur Bezeichnung der Liebe Gottes zu den Menschen und umgekehrt der Menschen zu Gott und anderseits um die Liebe der Christen unter einander, die spezifisch christliche Tugend der Nächstenliebe anzudeuten; dann wird es aber auch in mehr allgemeinem Sinne z.B. in Verbindungen wie *dilectio veritatis* u.a. gebraucht.

In der Bibel Tertullians habe ich das Wort 8 mal verzeichnen können; z.B.: *Timor, inquit, non est in dilectione* (1. Ioh. 4, 18. Fug. 9 O I 478; vgl. Scorp. 12 R.W. 172, 27); oder: *quis . . . separabit nos a dilectione Christi* (Rom. 8, 35. Scorp. 13 R.W. 175, 5)<sup>2</sup>. Die Vulgata hat nur an einer dieser Stellen (2. Tim. 1, 7) *dilectio* beibehalten, sonst hat sie immer *caritas* verwendet; die griechische Vorlage hatte hier überall ἀγάπη; in Tertullians Bibel findet sich nur *dilectio*; wie wir vorher bereits sahen, wird *agape* oder *caritas* hier niemals verwendet. In seinem eigenen Texte gebraucht Tertullian *dilectio* auf Schritt und Tritt.

An erster Stelle bezeichnete es sehr häufig die Liebe

<sup>1</sup> Häufig ist es in der Itala Tertullians, Cyprians und Augustins, während die Vulgata an diesen Stellen *caritas* oder eine Form des Verbums *diligere* setzt (vgl. Thes. ling. lat. s.v. *dilectio*).

<sup>2</sup> Weiter noch: Rom. 8, 39. Scorp. 13 R.W. 175, 13; 2 Tim. 1, 7. Scorp. 13 R.W. 176, 28 (hier hat auch die Vulgata *dilectio*). 1 Cor. 13, 4. Pat. 12 Kr. 19, 15; 2 Thess. 2, 10. Adv. Marc. 5, 16 Kr. 631, 8; Eph. 3, 17. Resurr. 40 Kr. 83, 15; 2 Cor. 2, 8. Pud. 13 R.W. 243, 10.



Gottes oder die Liebe zu Gott. Wenn dieser präzisierte Sinn nicht deutlich aus dem Zusammenhang hervorgeht, wird er immer näher erklärt durch einen hinzugefügten Subjekts- oder Objektsgenetiv *dei* oder *patris*; z.B.: *vocationem et dilectionem Dei praetereuntes* (Adv. Marc. 4, 27 Kr. 514, 4). Und: *ad dilectionem patris, qui filium diligit* (Adv. Prax. 22 Kr. 270, 10). Einmal findet sich auch die Verbindung mit *in deum*: *virtute enim patimur ex dilectione in deum* (Scorp. 13 R.W. 177, 1) <sup>1</sup>.

An anderen Stellen hat es einen weiteren Sinn. Die Bedeutung ist dann nicht genau präzisiert; öfters dient es zur Bezeichnung der Liebe im allgemeinen (nicht speziell Nächstenliebe oder Gottesliebe) als christliche Tugend; z.B.: *Tunc* (sc. in persecutione) *et fides in expeditione sollicitior et disciplinatio in ieiuniis et stationibus et orationibus et humilitate, in alterutra diligentia et dilectione, in sanctitate et sobrietate* (Fug. 1 O I 463). Und: *dilectio, summum fidei sacramentum, Christiani nominis thesaurus* (Pat. 12 Kr. 19, 12) <sup>2</sup>.

Dann wird es von ihm aber auch oft in dem besonderen Sinne von „Nächstenliebe“ verwendet. Dass die Christensprache das gleiche Wort gebraucht zur Bezeichnung der Nächstenliebe und der Gottesliebe ist in dem Gedankengange der christlichen Lebensauffassung und besonders des Evangeliums natürlich gar nicht befremdend; Gottesliebe und Nächstenliebe sind nahe mit einander verbunden; die eine ist die Begründung der anderen. So sagt Tertullian einmal von Gott: *qui, dilectionem mandans post suam in proximum, faciet et ipse quod praecepit* (Resurr. 9 Kr. 38, 4). Hier bezieht *dilectio* sich auf beide. In der Bedeutung „Nächstenliebe“ steht es häufig als erklä-

<sup>1</sup> Diese Bedeutung findet sich noch: Adv. Marc. 4, 25 Kr. 508, 10; — 5, 4 Kr. 582, 23; — 5, 8 Kr. 599, 27; Adv. Prax. 1 Kr. 228, 4; — 25 Kr. 276, 22; Scorp. 6 R.W. 158, 14; Fug. 9. O I 478; — 14 O I 491; Resurr. 9 Kr. 38, 4.

<sup>2</sup> Weiter: Scorp. 12 R.W. 172, 27 ff.; — 15 R.W. 178, 27; Pat. 15 Kr. 22, 19; Adv. Marc. 5, 20 Kr. 647, 1; Paen. 8 O I 658; Pud. 13 R.W. 244, 17; — 13 R.W. 244, 10; Adv. Val. 9 Kr. 187, 15.

render Genetiv bei den Substantiven *opus* und *operatio*, oder in Verbindung mit dem Verbum *operari*. Es braucht dann aber weiter keine nähere Präzisierung. Der Gebrauch scheint also bereits absolut zu sein. So heisst es im Apologeticum: *Sed eiusmodi vel maxime dilectionis operatio notam nobis inurit penes quosdam: „Vide“, inquit, „ut invicem se diligant“* (— 39, 7. M. 132, 11). Und: *aquae calicem pauperi oblatum inter opera dilectionis probat* (Bapt. 9 R.W. 208, 23); *de alienis bonis ob alium deum nomine elemosynae et dilectionis operatur* (Adv. Marc. 1, 23 Kr. 322, 24); *et multa inde* (sc. ex divitiis) *opera iustitiae et dilectionis administrantur* (— 4, 15 Kr. 465, 21).

d) Nicht nur das Substantiv *dilectio*, sondern auch das Verbum *diligere* wurde von den Christen stark bevorzugt. Aus einem tabellarischen Verzeichnis im Thes. ling. lat. (s.v. *diligere*), wo das Verhältnis des Gebrauchs der Verben *amare* und *diligere* bei den wichtigsten profanen und christlichen Schriftstellern in Ziffern ausgedrückt ist, geht hervor, dass Tertullian *diligere* 85 mal hat, während *amare* bei ihm nur 13 mal verzeichnet ist. Merkwürdig ist, dass sich die profanen und christlichen Autoren in dem Gebrauch dieser Verben sehr deutlich von einander abheben. Während die ersteren *amare* entscheidend bevorzugen, ausser Cicero, der in seinen philosophischen Schriften *diligere* weitaus vorzieht, ist bei den letzteren *diligere* viel stärker vertreten. Das Wort hat sich scheinbar in der christlichen Sondersprache sofort fest eingewurzelt.

Auch das nomen actoris *dilector*, das sich in der Zeit vor Tertullian nur einmal bei Apuleius findet, kommt bei ihm zweimal vor. Es bezieht sich aber nicht auf den Begriff der Nächstenliebe<sup>1</sup>.

Die Wortgruppe *diligere, dilector* mit der christlichen Neubildung *dilectio* hat sich also im Christenlatein einen ersten Platz erobert. Zur Bezeichnung der Liebe ist *dilec-*

---

<sup>1</sup> Adv. Marc. 4, 23 Kr. 498, 4; *deus Marcionis . . . quomodo videri potest parvulorum dilector*. Und — 4, 25 Kr. 508, 10: *ergo non ex dilectione dei sui consequentur vitam aeternam Marcionitae, sicut longaevam dilector creatoris*.

tio bei Tertullian entscheidend vorherrschend. In der besonderen Bedeutung von „Nächstenliebe“ wird es aber allmählich von seinem ersten Platz verdrängt durch *caritas*, das auch in die Bibelübersetzungen immer mehr hineingelangt <sup>1</sup>.

### Bei Cyprian.

a) Bei ihm steht *agape* nur einmal in seinem eigenen Texte und zwar in einem Titel der Testimonia: AGAPEM ET DILECTIONEM FRATERNAM RELIGIOSE ET FIRMITER EXERCENDAM (Test. 3, 3. Tit. 114, 14). Das Wort wird hier von dem hinzugefügten *et dilectionem* näher erklärt und bedeutet „Nächstenliebe“. Sonst hat Cyprian es in seinem eigenen Texte niemals. An dieser einzigen Stelle stammt es zweifellos aus der unter diesem Titel angeführten Bibelstelle 1 Cor. 13, 2 ff., welche das Wort häufig bietet. Obgleich die Ausgabe HARTELS *agape* niemals in den Text gesetzt hat, werden in den Testimonia fünf Bibelstellen zitiert, wo verschiedene erstklassige Handschriften *agape* lesen, statt des von HARTEL gebotenen *caritas*. H. VON SODEN hat an diesen Stellen *agape* in den Text gesetzt, weil, wie er bemerkt, besonders bei der Textgestaltung der Testimonia das Missgeschick HARTELS in der Auswahl seiner führenden Hss. schon längst allgemein erkannt sei <sup>2</sup>. Damit gewinnen wir fünf Belege für *agape* mit der Bedeutung „Nächstenliebe“ und „Gottesliebe“ in der Bibel Cyprians. Die Texte lauten: *Qui habuerit substantiam mundi et viderit fratrem suum desiderantem et cluserit viscera sua, quomodo agape Dei manet in illo* (1 Ioh. 3, 17. Test. 3, 1. 113, 22). Dieser Text wird noch einmal von ihm zitiert Op. elem. 16. 386, 10; hier steht aber *caritas*.

<sup>1</sup> H. VON SODEN, Das lat. N.T. in Afr. S. 68 meint, dass *dilectio* besonders in Afrika älter berechtigt sei als *caritas*. Die Vulgata gebrauche *dilectio* nur für die johanneische ἀγάπη; übrigens hat sie in den neutestamentlichen Schriften immer *caritas*.

<sup>2</sup> Vgl. H. VON SODEN, Das lat. N.T. in Afr. S. 5 und 62, 68. WATSON, Style lang. Cypr. S. 297 hatte auch bereits bemerkt, dass *agape* sehr wahrscheinlich in der Bibel Cyprians gestanden hätte.

*Et si habuero omnem fidem ita ut montes transferam agapen autem non habeam nihil sum* cet. (1. Cor. 13, 2—8. Test. 3, 3. 115, 12 ff.). Der Text wird noch zitiert: Unit. 14. 222, 15 ff.; Bon. pat. 15. 408, 5 ff.; Zel. liv. 13. 427, 24; hier steht jedesmal *caritas*.

*Deus agape est, et qui manet in agape in Deo manet et Deus in illo manet* (1. Ioh. 4, 16. Test. 3, 3. 116, 16). Unit. 14. 223, 4 steht in diesem Texte *dilectio*.

*Quis nos separabit ab agape Christi, pressura an angustia,* cet. (Rom. 8, 35. Test. 3, 18. 133, 8). Fort. 6. 327, 16 steht *caritas*, Ep. 11, 5. 499, 25 *dilectio*.

*fructus autem spiritus est agape* (Ga. 5, 22. Test. 3, 64. 167, 18). Dom. or. 16. 279, 5 hat *caritas*.

b) Man sieht, wie der Wortlaut dieser Bibeltexte bei ihm wechselt. Besonders beachte man das Vordringen von *caritas*, das wir in Tertullians Bibel noch nicht fanden. Im Ganzen wird es in der Bibel Cyprians, so weit ich verfolgen konnte 10 mal verwendet. Ausser an den oben angeführten Stellen findet es sich noch in den folgenden Bibelzitaten: *et eo quod facinus abundet refrigescet caritas multorum* (Matth. 24, 12. Fort. 11. 335, 18).

*maiolem hac caritatem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis* (Ioh. 15, 12. Test. 3, 3. 114, 21).

*Deus caritas est, et qui manet in caritate in Deo manet et Deus in illo manet* (1 Ioh. 4, 16. Test. 3, 3. 116, 16). Dieser Text steht im gleichen Wortlaut noch: Test. 3, 11. 125, 7; Hab. virg. 7. 192, 24.

e) *Dilectio* steht in der Bibel Cyprians 7 mal. Zu den oben angeführten Beispielen kommt noch: *spes autem non confundit, quia dilectio Dei infusa est cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis* (Rom. 5, 5. Test. 3, 6. 119, 15). Während es hier „Gottesliebe“ bedeutet, hat es ein andermal die Bedeutung „Nächstenliebe“: *sustinentes invicem in dilectione* (Eph. 4, 2. Unit. 8. 216, 25). So auch: Bon. pat. 15. 408, 11; Ep. 55, 24. 643, 8; — 75, 24. 825, 25.

Die Bibel Cyprians hat also in der Bedeutung „Gottes-

liebe" und „Nächstenliebe" durch einander gerechnet 5 mal *agape*, 10 mal *caritas* und 7 mal *dilectio*<sup>1</sup>.

d) In seinem eigenen Texte gebraucht Cyprian *dilectio* und *caritas* in der Bedeutung „Gottesliebe" und „Nächstenliebe" ziemlich unterschiedslos und gleich häufig<sup>2</sup>. Es ist nicht notwendig hier einzelne Beispiele für diesen Gebrauch anzuführen, denn im Laufe dieser Untersuchung werden wir noch häufig Gelegenheit haben Texte, in denen diese Wörter in der Bedeutung „Nächstenliebe" vorkommen, zu zitieren. Nach der Zählung VON SODENS kommt *dilectio* 46 mal vor in dem Texte Cyprians, *caritas* 34 mal, während das letztere an 24 Stellen gewählt sei, um mit *dilectio* oder *diligere* abzuwechseln. Hiermit scheint noch immer eine gewisse Bevorzugung des in Afrika älter berechtigten, und bei Tertullian fast ausschliesslich gebrauchten *dilectio* gegeben zu sein. *Caritas* rückt aber immer mehr vor. In der Bibel Cyprians war es sogar häufiger als *dilectio*; dieser Ausdruck wurde auf die Dauer mehr auf die Liebe Gottes beschränkt, während *caritas* vorzüglich die Nächstenliebe bezeichnete. Diese Differenzierung tritt aber in den Zeiten Cyprians noch nicht entscheidend hervor.

---

## B. Mildtätigkeit.

### 1. *Misericordia*, *misericors*, *miseratio*. Bei Tertullian.

Die Wortgruppe war der allgemeinen lateinischen Profansprache seit altersher geläufig und bezeichnete das Gefühl des Mitleids, das der Mensch dem Unglück seines Mitmenschen gegenüber empfand. In mehr technischem Sinne dienten die Wörter aber in der Sondersprache der Rhetoren

---

<sup>1</sup> Einmal steht in seiner Bibel auch *dilectus* in allgemeinem Sinne von „Liebe": *dilectum veritatis non receperunt ut salvi fierent* (2 Thess. 2, 10. Laps. 33. 261, 12). So auch Ep. 59, 13. 681, 17.

<sup>2</sup> So H. VON SODEN, Das lat. N.T. in Afr. S. 68. WATSON, Style lang. Cypr. S. 276.

dazu, um das Gefühl der Rührung auszudrücken, das der Redner zugunsten seines Klienten bei den Richtern in seiner Verteidigungsrede vor Gericht aufzuwecken versucht. In der Sondersprache der Philosophen und besonders der Stoa bekamen die Wörter schliesslich einen pejorativen Nebensinn, weil sie eine seelische Regung bezeichneten, welche von den Stoikern als *πάθος* verurteilt wurde. Dieser pejorative Sinn scheint aber ausserhalb der Philosophensprache nicht bedeutend durchgewirkt zu haben<sup>1</sup>.

Die Ausdrücke, welche damals bereits einen weiten Bedeutungskreis umschlossen, sind von Anfang an in die Christensprache hineingelangt, wo sich ihr Bedeutungsumfang wiederum in verschiedene Richtungen erweitert hat.

a) Erstens werden sie bereits in der Bibel ausserordentlich häufig im Zusammenhang mit dem Gott der Christen gebraucht und dienen dazu seine Barmherzigkeit dem Menschengeschlecht gegenüber auszudrücken. Diese Barmherzigkeit äussert sich namentlich in der Versöhnlichkeit, mit der Gott den Menschen ihre Sünden verzeiht. Die Ausdrücke *misericordia* und *misericors* haben daher oft die Bedeutung „Versöhnlichkeit“ und „versöhnlich“ und geraten so in das Begriffssystem der Busse hinein. Dieser Gebrauch ist von Anfang an häufig belegt. In diesem Zusammenhang brauchen wir hierauf nicht näher einzugehen, weil der zweite Bedeutungskreis, in dem die Wörter in das Christenlatein hineingeraten sind, nämlich der der Nächstenliebe und Mildtätigkeit, für unsere Untersuchung eigentlich nur in Betracht kommt.

b) Auf die Verhältnisse der Menschen untereinander angewandt, bedeutet *misericordia*, wie man vielleicht nach dem Vorhergehenden erwarten würde, nicht die gegenseitige Versöhnlichkeit in Rücksicht auf begangene Fehltritte, sondern das Mitleid, das sich äussert in praktischer Mildtätigkeitsübung. Diese Bedeutung braucht aber noch

---

<sup>1</sup> Hierzu ausführlich H. PÉTRÉ, *Misericordia* in R.E.L. 12 S. 376 ff.; hier finden sich auch reichliche Belegstellen.

nicht notwendig christlich zu sein; das sieht man z.B. wenn Tertullian im Apologeticum zu den Heiden sagt: *Imprimis filios exponitis suscipiendos ab aliqua praetereunte misericordia extranea* (— 9, 17 M. 50, 3). Die hier gemeinte „zufällig vorübergehende“ *misericordia* kann sowohl von Heiden wie von Christen geübt werden, obgleich Tertullian natürlich sagen will, dass es in den meisten Fällen die Christen waren, welche die von den Heiden ausgesetzten Kleinen aufnahmen.

Weil das Christentum aber eine Religion der Liebe ist, deshalb ist auch das Barmherzigkeitsgefühl gegenüber dem Nächsten eine der ersten Tugenden des Christen; die altheidnische Härte ist daher von der christlichen Barmherzigkeit überwunden worden: *aspice... saevitiam a misericordia contusam* (Spect. 29 R.W. 28, 8). Das Ziel dieser Barmherzigkeit, welche den wahren Christen kennzeichnet, richtet sich an erster Stelle auf die Armen und Bedürftigen: *quid enim insigne praeferimus* (sc. Christiani), *nisi... misericordiam, qua super indigentes flectimur* (Natt. 1, 4 R.W. 65, 5). Nicht nur auf die Glaubensgenossen, sondern auf alle Menschen soll sich die Uebung dieser Tugend erstrecken; denn obgleich der Schöpfer im A.T. nur den bedürftigen Glaubensgenossen zu helfen befohlen hat (Deut. 15, 7—8), hat Christus das Gebot der Barmherzigkeitsübung auf alle Menschen ausgedehnt (Luc. 6, 30). Dennoch ist kein Widerspruch zwischen den beiden Geboten vorhanden: *ideoque quamdiu intra Israhalem erat sacramentum, merito in solos fratres misericordiam mandabat, at ubi Christo dedit gentes hereditatem et possessionem terminos terrae et coepit expungi quod dictum est per Osee: „non populus meus populus meus, et non misericordiam consecuta misericordiam consecuta“* (Os. 2, 23; 2, 1), *natio scilicet, exinde Christus in omnes legem paternae benignitatis extendit, neminem excipiens in miseratione, sicut in vocatione* (Adv. Marc. 4, 16 Kr. 471, 19). Die göttliche Barmherzigkeit (*misericordia, misratio*) ist also das Vorbild für unsere Barmherzigkeitsübung (*misericordia* im ersten Teil des Satzes). Wie Gott sich über alle erbarmt, so sollen auch wir

die Uebung unserer Nächstenliebe auf alle ausdehnen<sup>1</sup>.

Die Barmherzigkeit der Christen äussert sich dadurch, dass sie die Armen und Bedürftigen mit Almosen und in anderer Weise unterstützen; sie geben Almosen im Namen ihres Barmherzigkeitsgefühls: *Non eleemosynam expectat qui non miserandus sed timendus venit. Dabo igitur misericordiae, non timiditatis meae nomine* (Fug. 13 O I 488).

In dieser Weise bekommt *misericordia* einen mehr konkreten Sinn, als es bis jetzt hatte. Wir können es bei Tertullian öfters wiedergeben mit „Wohltätigkeitsübung“. So entgegnet er im Apologeticum der Behauptung der Heiden, dass durch die Schuld der Christen der Ertrag der Tempelsteuer stark abnehme. „Die Christen“, so antwortet er, „geben nur denjenigen, welche um Hilfe bitten. Lass Jupiter also auch seine Hand zum Erbitten eines Almosens ausstrecken. Inzwischen gibt unsere Mildtätigkeitspraxis in den Gassen mehr Geld aus, als eure Religiosität in den Tempeln: *Denique porrigat manum Iuppiter et accipiat, cum interim plus nostra misericordia insumit vicatim quam vestra religio templatim* (— 42, 8 M. 145, 11).

So erklärt sich auch die Verbindung *opera misericordiae*, wo die Bedeutung von *misericordia* einigermaßen konkret sein muss. Vom Zöllner Zachäus sagt Tertullian, dass er obgleich ein Heide, die Vorschriften nicht nur des Gottes des Neuen, sondern auch des Alten Bundes dadurch erfüllt habe, dass er versprochen habe, die Hälfte seines Vermögens wegzuschenken: *in omnia misericordiae opera* (Adv. Marc. 4, 37 Kr. 548, 5). Die konkrete Bedeutung von *misericordia* ist noch deutlicher, wenn er sagt: *a quo (sc. Deo) . . . manifeste misericordiarum opera imperabantur* (Adv. Marc. 4, 27 Kr. 514, 1). Der Plural weist hier zweifellos auf eine bereits starke Konkretisierung im Sinne von „Mildtätigkeitsübung“ hin.

c) Auch das Adjektiv *misericors* reiht sich diesem Gedankengange ein. Als Tertullian den Bibeltext: *estote misericordes, sicut pater vester misertus est vestri* (Luc. 6, 36.

---

<sup>1</sup> Vgl. Adv. Marc. 4, 17 Kr. 475, 6.



Adv. Marc. 4, 17 Kr. 475, 7) erklären will, tut er das folgendermassen: *hoc erit: „panem infrungito esurienti, et qui sine tecto in domum tuam inducito et nudum si videris tegito“* (Es. 58, 7) *et: „iudicate pupillo et iustificate viduam“* (Es. 1, 17. Adv. Marc. 4, 17 Kr. 475, 8 ff.). An anderen Stellen schliesst *misericos* aber augenscheinlich nur die Idee von „Nächstenliebe“, nicht ausdrücklich „Mildtätigkeit“ in sich; z.B.: *itaque et filios dei misericordes et pacificos esse oportebit, donantes invicem sicut et Christus donavit nobis, non iudicantes ne iudicemur* (Pud. 2 R.W. 222, 12; vgl. Eph. 4, 32 Resurr. 45 Kr. 92, 26). Ein andermal wird *misericos* gegenüber *immitis* gestellt: *cur ille, inquit, fraudator, si abstinentes christiani? cur immitis, si misericordes* (Natt. 1, 5 R.W. 65, 24).

d) Tertullian hat auch *miseratio* und *miserator*; beide werden aber niemals im Zusammenhang mit dem Begriffssystem der Nächstenliebe und Mildtätigkeit gebraucht, sondern er wendet sie immer auf Gott an.

#### Bei Cyprian.

a) In den Schriften Cyprians ist *miser cordia* in der konkretisierenden Bedeutung „Mildtätigkeitsübung“ besser und häufiger bezeugt als bei Tertullian<sup>1</sup>. Was bei Tertullian in den Anfängen stand, erscheint bei Cyprian, wie so oft, ganz ausgebildet. Die Verbindung *miser cordiae opera*<sup>2</sup> ist zum stehenden Ausdruck geworden; das hängt wohl hiermit zusammen, dass in der Zwischenzeit diese Werke der christlichen Mildtätigkeit in der Praxis eine feste Form angenommen hatten. Auch in anderer Weise wird der Plural *opera* öfters mit *miser cordia* ver-

<sup>1</sup> Hierzu BAYARD, Lat. Cypr. S. 191 N. 2; und H. PÉTRÉ, *Miser cordia* R.E.L. 12 S. 384 f.

<sup>2</sup> Z.B. Op. elem. 1. 373, 18: *nec haberet quid fragilitatis humanae infirmitas adque imbecillitas faceret, nisi iterum pietas divina subveniens iustitiae et misericordiae operibus ostensis viam quandam tuendae salutis aperiret, ut sordes postmodum quascumque contrahimus eleemosynis abluamus*. Der Ausdruck *iustitiae et misericordiae opera* bezeichnet dasselbe wie *eleemosynae*. Weiter: Bon. Pat. 18. 410, 16; Mort. 10. 302, 25; Op. elem. 4. 375, 18; — 23. 392, 19.

bunden, z.B.: *non in sacerdotibus religio devota, non in ministeriis fides integra, non in operibus misericordia* (Laps. 6. 240, 15) oder: *in factis iustitia, in operibus misericordia, in moribus disciplina* (Dom. or. 15. 277, 24). Es ist deutlich, dass in allen diesen Fällen *misericordia* sich nicht auf die ideelle Tugend der Nächstenliebe, sondern auf die werktätige Mildtätigkeitsübung bezieht.

Der konkretisierende Sinn des Wortes tritt auch deutlich hervor in den Verbindungen mit *facere*. *Misericordiam facere*<sup>1</sup> heisst: „die Mildtätigkeit üben“. Von den Jungfrauen sagt Cyprian, sie seien: *ad omnem tolerantiam fortes, ad sustinendam iniuriam mites, ad faciendam misericordiam faciles* (Hab. virg. 23. 204, 20). In der Verbindung mit *facere* drückt *misericordia* den gleichen Begriff aus wie die Verbindung *eleemosynas facere: porro autem monens et ostendens unde mundi et purgati esse possimus, addidit eleemosynas esse faciendas. misericors monet misericordiam fieri* (Op. eleem. 2. 374, 21). Man beachte den Parallelismus zwischen *eleemosynas esse faciendas* im ersten Teil und *misericordiam fieri* im zweiten Teil des Satzes. Obgleich die beiden Verbindungen inhaltlich den gleichen Begriff decken, sind die Wörter *eleemosynae* und *misericordia* dennoch nicht gleichbedeutend<sup>2</sup>. Das immer im Singular gebrauchte *misericordia* ist konkretisierend in der Bedeutung eines *nomen actionis*; *eleemosynae* hingegen wird von Cyprian fast immer im Plural gebraucht und bezeichnet die konkrete Sache: „das Almosen“. Die Verbindung *misericordiae opera*, nicht *misericordia* allein, ist vielmehr gleichbedeutend mit *eleemosynae*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> In gleicher Weise wird der konkrete Plural *eleemosynae* mit *facere* verbunden: *eleemosynas facere* = „Almosen geben“.

<sup>2</sup> BAYARD, Lat. Cypr. S 191 N. 2 spricht von einer „équivalence ordinaire“ dieser beiden Ausdrücke bei Cyprian. So auch H. PÉTRÉ, *Misericordia* R.E.L. 12 S. 384.

<sup>3</sup> Diese Gleichstellung sieht man z.B. in Op. eleem. 1. 373, 18; der Text ist S. 212<sup>2</sup> zitiert. Weitere Belegstellen für die konkretisierende Bedeutung von *misericordia* sind: Test. 3, 1. Tit. 108, 1 (hierzu vergleiche man Test. 3, 2. Tit. 114, 8); Zel. liv. 16. 431, 3; Demetr. 10. 358, 14; Op. eleem. 5. 376, 18; — 6. 378, 16; — 17. 386, 23; — ib. 386, 26; — ib. 387, 4.

Neben „Mildtätigkeit“ behielt *misericordia* aber auch die Bedeutung „Barmherzigkeit Gottes“. In diesem Sinn wird es aber immer näher präzisiert durch ein hinzugefügtes: *Dei, Domini, Christi, patris, divina, paterna*. In den Briefen Cyprians hat das Wort diesen Sinn an zahllosen Stellen. Die Bedeutung „Nächstenliebe“ oder „Mildtätigkeit“ ist dort nur selten <sup>1</sup>.

b) Neben *misericordia* gebraucht Cyprian einige Male *miseratio*. Im Gegensatz zu *misericordia* kommt das Wort zweimal im Plural vor; die Bedeutung ist an diesen Stellen ganz konkret und gleichlautend mit der von *eleemosynae*. In diesem konkreten Sinne ist das Wort wahrscheinlich als Bedeutungslehnwort (zu dem griechischen ἐλεημοσύνη) zu erklären. Einmal steht es in der Bibel Cyprians: *peccata tua eleemosynis redime et iniustitias tuas miserationibus pauperum* (Dan. 4, 24. Op. eleem. 5. 377, 5); und ein andermal in seinem eigenen Texte: *qui autem Dei timorem servat in miserationibus pauperum Deum cogitat* (Op. eleem. 8. 379, 24).

c) Das Adjektiv *misericors* wird von Cyprian regelmässig gebraucht zur Bezeichnung desjenigen, der die Mildtätigkeit übt <sup>2</sup>. Es hat also die Entwicklung von *misericordia* mitgemacht: *remunerati misericordes, qui alimentis et largitionibus pauperum iustitiae opera fecerunt* (Mort. 26. 314, 4). Der Gegensatz ist *sterilis: operatur enim... quia scit vera esse... arbores infructuosas id est steriles homines excidi et in ignem mitti, misericordes ad regnum vocari* (Op. eleem. 8. 379, 25). In den Briefen bezieht das Wort sich aber wiederum fast immer auf die Barmherzigkeit Gottes <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Nur Ep. 30, 3. 551, 20; — 43, 3. 592, 24; — 60, 30. 694, 4; — 68, 4. 748, 7; — 76, 1. 828, 20.

<sup>2</sup> So auch H. PÉTRÉ, *Misericordia* R.E.L. 12 S. 385. Bei Tertullian war diese Bedeutung nur schwach vertreten. Ausser an den unten im Texte angeführten Stellen hat Cyprian es z.B. noch Op. eleem. 5. 376, 23; — 9. 380, 16 (hier auch wiederum der Gegensatz zu *sterilis*).

<sup>3</sup> Ausser in Ep. 68, 3. 746, 7, wo es in allgemeinem Sinne steht: *qua pastores utiles et misericordes oves dominicas in gregem colligant*.

## 2. Iustitia, iustus.

### Bei Tertullian.

a) Diese Wörter stammen wiederum aus der Bibel und haben ihre christliche Bedeutung dem Hebräischen entlehnt. Sie bezeichnen an erster Stelle, sowohl im alt- wie im neutestamentlichen Zusammenhang, die Gerechtigkeit, welche besteht in der richtigen Befolgung der göttlichen Gesetze. In diesem Sinne drücken sie daher ein Verhältnis zu Gott aus. Tertullian sagt: *quae vero ad iustitiam spectant, non tantum reservata permaneant, verum et ampliata, ut scilicet redundare possit iustitia nostra super scribarum et pharisaeorum iustitiam* (Monog. 7 O I 770). Das Adjektiv wird im Anschluss daran vorzüglich im Plural selbständig gebraucht als Synonym von *fideles* oder *sancti*.

b) An zweiter Stelle drücken diese Wörter aber auch ein Verhältnis zu dem Nächsten aus. Dieser Gebrauch findet sich bei Tertullian in ganz allgemeinem und noch nicht näher bestimmtem Sinne, wenn er sagt: „*quomodo vultis ut faciant vobis homines, ita et vos facite illis*“ (Matth. 7, 12. Luc. 6, 31). *vide an servaverit genus, a quibus et testimonium sui expectet et in quos iustitiae vicem mandat* (Scorp. 10 R.W. 166, 19). In der Abhandlung über das Fasten sagt Tertullian, dass der Herr zwar unser Fasten gewollt hat, nicht aber ein Fasten bei dem wir aus übler Laune unsere Untergeordneten schlecht behandeln oder uns mit unseren Mitmenschen zanken (Es. 58, 3 ff.). Einem solchen Fasten zieht Gott die gerechte Behandlung des Nächsten vor: *ma vult opera iustitiae* (Ieiun. 16 R.W. 294, 25).

c) Gerade in der Verbindung *opera iustitiae* hat das Wort aber einen noch mehr spezialisierten Sinn bekommen und ist in das Begriffssystem der christlichen Mildtätigkeit hineingeraten. Diese Bedeutungsentwicklung hat sich wiederum auf biblischem Boden vollzogen; denn im Hebräischen wurde die praktische Mildtätigkeitsübung, das Almosen, gewöhnlich mit einem Worte bezeichnet, das die Bedeutung „Gerechtigkeit“ hatte<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Hierzu H. PÉTRÉ, *Misericordia* R.E.L. 12 S. 382.

Nach der christlichen Auffassung über die „Gerechtigkeit“ waren ja alle irdischen Güter, eben weil sie eigentlich Gott gehörten, den Menschen gemeinsam. Jeder Besitzende sollte daher seinen Besitz freiwillig mit den bedürftigen Mitbrüdern teilen und wer so handle sei *g e r e c h t* und folge dem Vorbilde Gottes nach<sup>1</sup>. So sagt Tertullian im Zusammenhang mit dem Probleme des Reichtums: *quamquam et divitias praestare non incongruens deo sit, per quas et divites solatio iuventur et multa inde opera iustitiae et dilectionis administrantur* (Adv. Marc. 4, 15 Kr. 465, 17). Ein andermal sagt er von den Valentinianern, sie behaupten, dass man durch die blosse Kenntnis der Lehre das ewige Heil notwendigerweise erlange; daher seien die guten Werke ihrer Auffassung nach überflüssig und brauche man nicht die Gebote der sittlichen Zucht zu beobachten. Dann geht er weiter: *sed nobis quidem vae, si excesserimus in aliquo disciplinae iugum, si obtorpuerimus in operibus sanctitatis atque iustitiae* (Adv. Val. 30 Kr. 206, 5).

d) Das Adjektiv *iustus* ist bei Tertullian noch nicht in den Bedeutungskreis der Mildtätigkeit eingeschaltet. Wenn er es in christlichem Sinne verwendet, hat es immer die Bedeutung „heilig d.h. nach den göttlichen Gesetzen lebend“.

#### Bei Cyprian.

a) In den Schriften Cyprians steht *iustitia* häufiger in der Bedeutung „Mildtätigkeitsübung“. Es kommt öfters als Synonym von *misericordia* vor in der Verbindung: *iustitiae et misericordiae opera*<sup>2</sup>; aber auch allein mit *opera* verbunden: *remunerati misericordes qui alimentis et largitionibus pauperum iustitiae opera fecerunt* (Mort. 26. 314, 4); und auch ohne die Stütze von *opera*: *ad hanc operum salutarium palmam libenter ac prompte certemus, omnes in agone iustitiae Deo et Christo spectante curramus* (Op. eleem. 26. 394, 21).

<sup>1</sup> Z.B. Cyprian, Op. eleem. 25. 393, 23 ff. Hierzu J. BAER, Cyprian in Biblioth. d. Kircheng. S. 260 N. 2.

<sup>2</sup> Op. eleem. 1. 373, 19; — 23. 392, 19; Bon. pat. 18. 410, 15.

b) Dass die Wortgruppe *iustitia, iustus* in der Zwischenzeit seit der schriftstellerischen Tätigkeit Tertullians einen viel grösseren Platz in dem Begriffssystem der Mildtätigkeit eingenommen hat, geht besonders daraus hervor, dass das Adjektiv bei Cyprian regelmässig im Zusammenhang mit der Mildtätigkeitsübung gebraucht wird. Die Verbindung *opera iusta* ist als Synonym von *eleemosynae* ein stehender Ausdruck in der Sprache der Schriften Cyprians: (*oportet iustis operibus incumbere quibus peccata purgantur, eleemosynis frequenter insistere quibus a morte animae liberantur* (Laps. 35. 262, 28) <sup>1</sup>. Ebenfalls begegnet die Verbindung *operationes iustae* (oder der Singular *operatio iusta*) häufig bei ihm; z.B.: *eleemosynis adque operationibus iustis delictorum flamma sopitur* (Op. eleem. 2. 374, 9) <sup>2</sup>. Vielsagender als diese Verbindungen mit *opera* und *operatio* ist aber der selbständige Gebrauch von *iustus* zur Bezeichnung desjenigen, der die Mildtätigkeit übt, als Synonym von *misericors* oder *operans*; z.B.: *denique alio in loco idem apostolus iustos et operantes et de divini faenoris incremento caelestes sibi thesauros recondentes ut patientes quoque sint instruit* (Bon. pat. 13. 406, 23). Oder: *Metuis ne patrimonium tuum forte deficiat, si operari ex eo largiter coeperis? quando enim factum est ut iusto possent deesse subsidia* (Op. eleem. 11. 382, 4) <sup>3</sup>.

### 3. Operari, opus, operatio.

Diese Wortgruppe hat im Christenlatein besonders in

<sup>1</sup> So auch Op. eleem. 6. 378, 16; — 16. 385, 19; — 17. 387, 4. Einmal in den Briefen, Ep. 19, 1. 525, 9: *paenitentiam autem ille agit qui divini praecepti memor mitis et patiens et sacerdotibus Dei obtemperans obsequiis suis et operibus iustis Dominum promeretur*. Sonst hat das Wort in den Briefen immer eine mehr allgemeine Bedeutung.

<sup>2</sup> So auch Op. eleem. 5. 376, 17; — 6. 377, 23; — 14. 384, 11; — 18. 388, 2.

<sup>3</sup> Auch noch: *qui possessor in terris reditus ac fructus suos cum fraternitate partitur, dum largitionibus gratuitis communis ac iustus est, Dei patris imitator est* (Op. eleem. 25. 393, 29). Die Bedeutung von *iustus* hält hier allerdings die Mitte zwischen „gerecht“ und „mildtätig“; man sieht hier gut, wie sich aus der einen Bedeutung die andere entwickeln konnte.

dem Begriffssystem der christlichen Mildtätigkeit eine sehr grosse Bedeutung erlangt.

Die Profansprache kannte das Verbum *operari* mit *in* und Ablativ oder bloss dem Dativ oder absolut konstruiert in der Bedeutung „werktätig sein“, „arbeiten“. Das Christenlatein hat von Anfang an auch die transitive Konstruktion gekannt; hiermit ergab sich für das Wort natürlich ein viel weiterer Bedeutungsbereich, als es in der Profansprache hatte. Nicht nur das Verbum, sondern auch die ganze zugehörige Wortfamilie ist denn auch in den christlichen Sprachquellen viel häufiger als in den profanen<sup>1</sup>.

Die profane Kultsprache kannte das Verbum *operari* in der Bedeutung „opfern“. Die christliche Bedeutung „Mildtätigkeit üben“ ist häufig aus dieser profanen Bedeutung hergeleitet worden, weil man das „Mildtätigkeit-üben“ in der Bedeutung eines „Opfern“ interpretierte. Wie KOFFMANN<sup>2</sup> bereits bemerkt hat, ist diese Herleitung aber kaum richtig. Der christliche Bedeutungswandel hat sich nicht allein in dem Verbum *operari* vollzogen, doch vielmehr gleichzeitig in der ganzen Gruppe: *operari*, *opus*, *operatio*. Wie z.B. eine Verbindung als *opus bonum* oder *opus misericordiae*, dann aber auch das selbständige *opus*,

<sup>1</sup> Tertullian gebraucht das Verbum *operari* z.B. häufig mit Objekt in der allgemeinen Bedeutung „etwas tun, schaffen, verrichten“. Das Partizip. *operans* wird von ihm als Adjektiv verwendet und bildet einen Komparativ z.B.: *bonitas . . . operantior* (Adv. Marc. 2, 4 Kr. 338, 8); gleichfalls bildet *operatus* in der Bedeutung „wirksam“ einen Komparativ: *non alia fallaciae vis est operator* (Anim. 57 R.W. 392, 18). Weiter gebraucht er häufig den weiblichen Singular *opera* in der Bedeutung „Arbeit“; *operarius* als Substantiv in der Bedeutung „Wirker, Urheber“, wie auch das nomen actoris *operator*, das zum ersten Mal bei ihm auftritt; ebenfalls das weibliche *operatrix*, das auch zum ersten Mal bei Tertullian bezeugt ist; dann *operositas* in der Bedeutung „(übertriebene) Sorgfalt“, das zum ersten Mal bei Quintilian vorkommt und *operosus* mit der Bedeutung „sich viel Mühe gebend“ oder „mit vieler Mühe verbunden“. Schliesslich natürlich *opus* und *operatio*. Diese Ausdrücke waren teilweise bereits der Profansprache geläufig, teilweise sind sie nur in christlichen Quellen bezeugt. Sie sind auch nicht alle semantische Christianismen. Jedenfalls ersieht man aber hieraus, welch ein reges Leben diese Wortfamilie in der Zeit Tertullians führte.

<sup>2</sup> Gesch. d. Kirchenl. I S. 79 f.

zur Bezeichnung der christlich guten Tat, besonders der Mildtätigkeitsübung diente, so hat auch *operari*, anfänglich gestützt von anderen Ausdrücken, nachher aber in absolutem Gebrauch die prägnante Bedeutung „werkthätige Nächstenliebe üben“ angenommen. Das „Wirken“ eines Christen im Rahmen seiner Glaubensüberzeugung bestand ja nicht an letzter Stelle in dem Ausüben der praktischen Mildtätigkeit.

Verschiedene früh-christliche Texte können diesen Bedeutungsübergang gut illustrieren. Im Pastor des Hermas heisst es: *uterque* (sc. *dives et pauper*) *sunt in opere. alter enim operatur oratione* (sc. *pauper*), *in qua beatus est, et reddi facit mercedem a domino, similiter et dives de his, quae accepit a domino, sine dubitatione praestat pauperi. hoc quoque opus magnum est acceptumque domino, quia dives intellexit et domini opus fecit in pauperem. ex donis domini fecit et ministravit et recte complevit ministerium suum* (Sim. 2, 7)<sup>1</sup>. In diesem Zusammenhang nehmen *operari* und *opus* eine christliche Bedeutung an. Sie beziehen sich auf die Werke des christlichen Glaubens im allgemeinen.

Tertullian zitiert in seiner Abhandlung gegen Marcion einen Satz aus dem Briefe des Apostels Paulus an die Galater; der Apostel ermahnt seine Leser wohlwollend zu einander zu sein und alle ihre Güter unter einander zu teilen: „*bonum autem facientes non fatigemur*“ et: „*dum habemus tempus operemur bonum*“ (Gal. 6, 9. 10. Adv. Marc. 5, 4 Kr. 583, 24). Die Bedeutung „Wohltun“ wird in diesem Bibeltexte durch das Objekt *bonum* gestützt, wie sie bei Tertullian an einer anderen Stelle durch das Subjekt *bonitas* präzisiert wird: *nam etsi maior est bonitas, quae operatur in extraneos, sed non prior ea, quae ante debetur in proximos* (Adv. Marc. 4, 16 Kr. 471, 10)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Man vergleiche noch: — ib. Sim. 2, 8—9: *fiunt ergo ambo* (sc. *dives et pauper*) *consortes operibus bonis; quicumque ergo haec fecerit, non deseretur a Domino et erit scriptus in libro vitae*. Man achte auf die Verbindung *opera bona*, welche sich sowohl auf das Beten des Armen wie auf das Almosengeben des Reichen bezieht.

<sup>2</sup> Vgl. einige Zeilen weiter: *ita creator... primum in proximos docuit benignitatem* (— ib. 471. 16) und: *merito in solos fratres misericordiam mandabat* (— ib. 471, 20).



Die Spuren dieser Uebergangsbedeutung finden sich auch noch einige Male in der Sprache der Schriften Cyprians. Er schreibt einmal dem Klerus von Karthago, dass er die ganze Summe, welche dazu bestimmt sei, den eingekerkerten Bekennern und den Notleidenden der Gemeinde beizustehen, unter die verschiedenen Klerusmitglieder verteilt habe: *ut haberent plures unde ad necessitates et pressuras singulorum operari possent* (Ep. 5, 1. 479, 3). Man könnte hier übersetzen: „sich (wohltuend) betätigen im Hinblick auf die Not und Drangsal der Einzelnen“. Als Cyprian den numidischen Bischöfen die in Karthago gesammelte Geldsumme zum Loskaufen der von Räubern gefangenen Christen übersandte, hiess es in dem beigegebenen Briefe: *ut autem fratres nostros ac sorores, qui ad hoc opus tam necessarium prompte ac libenter operati sunt, ut semper operentur, in mente habeatis orationibus vestris et eis vicem boni operis in sacrificiis et precibus repraesentetis, subdidi nomina singulorum* (Ep. 62, 5. 700, 27). Hier steht der durch *ad hoc opus* gestützte und präzisierte Gebrauch des Verbums neben der selbständigen Verwendung im folgenden Satze.

Bei Tertullian.

a) Wenn wir jetzt zu dem Sprachgebrauch Tertullians zurückkehren, dann sehen wir, dass er das selbständig gebrauchte *operari* in der Bedeutung „Mildtätigkeit üben“ sehr wahrscheinlich bereits gekannt hat. So heisst es in *Adversus Marcionem*: *non putem impudentiorem quam qui.... de alienis bonis ob alium deum nomine elemosynae et dilectionis operatur* (— 1, 23 Kr. 322, 21). Hier könnte man allerdings das hinzugefügte *nomine elemosynae et dilectionis* noch einigermassen als eine Stütze der christlichen Bedeutung von *operari* beanspruchen. An einer anderen Stelle fehlt eine ähnliche Stütze ganz. In der Abhandlung über den Götzendienst spricht er nämlich über Christen, welche von den Heiden Geld leihen und dabei einen ihnen nicht erlaubten Eid schwören müssen: *dominum oremus, ne qua nos eiusmodi contractus necessitas circum-*

*sistat et, si ita everit, det fratribus operandi copiam vel nobis abruptandae omnis necessitatis constantiam* (Idol. 23 R.W. 57, 9). M.E. sagt das Wort hier mehr als neutral „handeln“, denn das würde für den Zusammenhang keinen genügenden Sinn ergeben. Für Tertullian hatte das Wort bereits den christlichen Sinn: „Mildtätigkeit üben“ und daher braucht er hier keine nähere Bestimmungen hinzuzufügen, um in dieser Weise verstanden zu werden<sup>1</sup>.

b) *Opus* wird von Tertullian im Plural gebraucht zur Bezeichnung der Werke der Nächstenliebe; es steht bei ihm aber noch nicht selbständig, sondern in Verbindungen wie: *opera iustitiae et dilectionis* (Adv. Marc. 4, 15 Kr. 465, 21), *misericaordiae opera* (Adv. Marc. 4, 37 Kr. 548, 5), *misericaordiarum opera* (Adv. Marc. 4, 27 Kr. 514, 2) und einmal vielleicht in dieser Bedeutung *opera bona* (Or. 28 R.W. 199, 2), obgleich der Sinn hier allerdings auch mehr allgemein sein kann<sup>2</sup>.

c) Das nomen actionis *operatio* ist in der Bedeutung „Mildtätigkeitsübung“ zu grösserer Selbständigkeit gelangt als *opus*. Tertullian verwendet es in diesem Sinne nur noch gestützt durch den Zusammenhang, wenn er sagt: *si cui dedero eleemosynam vel aliquid praestitero beneficii, et ille mihi deos suos vel coloniae genium propitios imprecetur, iam oblatio mea vel operatio idolorum honor erit* (Idol. 22 R.W. 55, 24)<sup>3</sup>. Daneben gibt es Verbindungen

<sup>1</sup> KELLNER übersetzt: „die Mittel zum Handeln“, fugt aber in der Fussnote hinzu: „d.h. durch Spenden ihre Mitbruder aus der Notwendigkeit, Schulden zu machen befreien“. Der prägnante Sinn sollte aber m.E. auch in der Uebersetzung ausgedrückt werden. Die neutrale Uebersetzung KELLNERS beruht vielleicht auf der Bemerkung KOFFMANES, Gesch. Kirchenl. S. 79.

<sup>2</sup> Mit *opus* und *operatio* werden öfter mehr allgemein die Werke des christlichen Glaubens bezeichnet z.B. *opus fidei, abstinentiae operationes* usw. Hierzu TEEUWEN, Bedeutungsw., S. 130.

<sup>3</sup> Ebenfalls Adv. Marc. 2, 18 Kr. 360, 10, wo es sich um die Opfer und Spenden des Alten Bundes handelt: *sacrificiorum quoque onera et operationum et oblationum negotiosas scrupulositates nemo reprehendat*. Wahrscheinlich ist das auch der Sinn, wenn er von den Valentinianern sagt: *nec operationes necessarias sibi existimant nec ulla disciplinae munia observant* (Adv. Val. 30 Kr. 205, 21).

wie *dilectionis operatio* (Apol. 39, 7 M. 132, 12) und *elemosynae operatio* (Virg. 13 O I 903).

#### Bei Cyprian.

a) Bei Cyprian scheint diese ganze Wortgruppe sich wiederum viel fester in das Begriffssystem der Mildtätigkeitsübung eingeschaltet zu haben. Das Verbum *operari* wird bei ihm fast immer absolut gebraucht, z.B. in einer Ueberschrift der Testimonia: *NON IACTANTER NEC TUMULTUOSE OPERANDUM* (Test. 3, 40. Tit. 150, 1). Besonders häufig ist es in der Abhandlung über die guten Werke und Almosen: *Sed vereris et metuis ne si operari plurimum coeperis patrimonio tuo larga operatione finito ad penuriam forte redigaris* (— 9. 380, 8)<sup>1</sup>. In den Briefen hingegen ist die Bedeutung fast immer die allgemeine „wirken“ oder „bewirken“; nur vereinzelt trifft man dort den Sinn, „wohltun“, z.B.: *plange et lacrimas funde et diebus ac noctibus ingemesce et pro abluendo et purgando delicto tuo largiter et frequenter operare* (Ep. 55, 28. 646, 12).

Bezeichnend für den absoluten Gebrauch des Verbums bei Cyprian ist es, dass das Partizip *operans* in der Bedeutung eines nomen actoris selbständig gebraucht wird, um denjenigen anzudeuten, der die Mildtätigkeit als christliche Tugend übt: *ostendens misericordes adque operantes egere non posse, magis parcos et steriles ad inopiam postmodum devenire* (Op. eleem. 9. 380, 16)<sup>2</sup>. In gleicher Bedeutung gebraucht er, obgleich nicht selbständig, auch das Adjektiv *operarius*; z.B.: *Eos denique et Abrahae filios dicit quos in iuvandis alendisque pauperibus operarios cernit* (Op. eleem. 8. 379, 16; vgl. — ib. 380, 3).

b) Zur Bezeichnung der praktischen Werke der christlichen Mildtätigkeit gebraucht Cyprian das Substantivum *opus* sowohl im Singular wie im Plural, während Tertul-

<sup>1</sup> Vgl. Op. eleem. 8. 379, 25; — 9. 381, 13; — 11. 382, 4; und 10; — 15. 384, 24; — 15. 385, 13; — 16. 386, 8; — 18. 387, 15; — 18. 388, 2. Weiter Laps. 36. 263, 25; Dom. or. 33. 291, 1; Hab. virg. 11. 195, 23.

<sup>2</sup> Vgl. Op. eleem. 22. 390, 24: *illic in pauperibus tuis tu vestiris et pascaris, tu aeternam vitam operantibus polliceris*. Man vergleiche noch ib. 19. 381, 2; — 26. 394, 3.

lian allein den Plural hatte. Der letztere wird von Cyprian nicht nur in Verbindungen wie *opera bona*, — *bona et iusta*, — *iusta*, — *iustorum*, — *misericordiae* <sup>1</sup> verwendet, sondern auch selbständig: *qui in die iudicii praemium pro operibus et eleemosynis redditurus est* (Dom. or. 32. 290, 18). So auch in den Briefen: *quem Dominus hortatur per opera rursus exurgere, quia scriptum est: „eleemosyna a morte liberat“* (Tob. 4, 10. Ep. 55, 22. 639, 12) <sup>2</sup>.

Besonders beachtenswert ist aber der Gebrauch des Singulars *opus*, denn in dieser Verwendung wird dem Worte niemals ein erklärendes oder präzisierendes Attribut beigegeben: *DE BONO OPERIS ET MISERICORDIAE* (Test. 3, 1. Tit. 108, 1); und: *IN OPERE ET ELEEMOSYNIS, ETIAMSI PER MEDIOCRITATEM MINUS FIAT, IPSAM VOLUNTATEM SATIS ESSE* (Test. 3, 2. Tit. 114, 8). Oder: *Cito orationes ad Deum ascendunt quas ad Deum merita nostri operis imponunt* (Dom. or. 33. 290, 26) <sup>3</sup>.

SCHRIJNEN—MOHRMANN <sup>4</sup> haben bemerkt, dass es sich hier um einen kollektiven Singular handle; dieser und ähnliche von Cyprian verwendete Singulare seien typische Elemente der allgemeinen altchristlichen Sondersprache. Interessant ist, dass der oben verzeichnete absolute Gebrauch dieses Singulars in der Bedeutung „Werke der Nächstenliebe“ in dieselbe Richtung zeigt. Gerade dieser kollektive Singular hatte im Begriffssystem der christlichen Mildtätigkeitsübung einen mehr technisch ausgeprägten Sinn als der Plural *opera* <sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Bezw.: Unit. 27. 233, 8; Op. eleem. 16. 385, 19; Laps. 35. 262, 28; — 36. 263, 14; Op. eleem. 6. 378, 16; Laps. 17. 249, 27; Op. eleem. 4. 375, 18.

<sup>2</sup> Weitere Belege: Laps. 19. 251, 18; Dom. or. 15. 277, 24; Op. eleem. 6. 378, 5; — 14. 384, 16; Ep. 10, 5. 495, 1.

<sup>3</sup> So auch Op. eleem. 15. 385, 10; — 26. 394, 25; Unit. 26. 232, 21; Ep. 10, 5. 495, 5.

<sup>4</sup> Synt. Cypr. I S. 48.

<sup>5</sup> Das feminine *opera* findet sich einmal in dem in sehr vulgär gefärbter Sprache verfassten Briefe des Celerinus an Lucianus: *secundum illarum paenitentiam et operas quas penes collegas nostros fecerunt extorres* (Ep. 31, 2. 531, 3). Sonst kommt es nicht vor; es scheint nicht in das Begriffssystem der christlichen Mildtätigkeit eingedrungen zu sein.

c) Das nomen actionis *operatio* steht bei Cyprian einige Male in der Verbindung *iusta operatio*<sup>1</sup>. Weiter wird es aber immer und zwar sehr häufig absolut gebraucht; z.B.: *incunctanter et largiter fiat operatio, census omnis in medellam vulneris erogetur, opibus et facultatibus nostris.... Dominus faeneretur* (Laps. 35. 263, 6); oder: *adsidua et iugis operatio baptismi instar imitata Dei rursus indulgentiam largiatur* (Op. eleem. 2. 374, 11)<sup>2</sup>.

Die ganze Wortgruppe *operari, opus, operatio* scheint sich also in der Sprache Cyprians einen einflussreicheren und technisch genauer umschriebenen Platz erobern zu haben, als sie in der Zeit Tertullians hatte. Dies wird aber wohl nicht geschehen sein ohne eine entsprechende gleichzeitige Entwicklung in der Praxis der Mildtätigkeitsübung. Dadurch dass diese in der Praxis festere Formen annahm, entwickelte sich auch die Terminologie immer mehr in technische Richtung.

#### 4. Eleemosyna.

##### Bei Tertullian.

Der Gräzismus *eleemosyna* ist wiederum durch die Bibelsprache in das Christenlatein gelangt. Im profanen Griechisch kommt es vereinzelt vor und hat dann die abstrakte Bedeutung „Mitleid“<sup>3</sup>. Im griechischen N.T. begegnet es häufig in den Verbindungen *ποιεῖν ἐλεημοσύνην* = „einen Akt des Mitleids stellen“ und *δοῦναι ἐλεημοσύνην* = „Almosen geben“. In der ersten Verbindung ist der Sinn konkretisierend, in der zweiten ganz konkret. Auch kommt das Wort im Plural vor, was ebenfalls auf Konkretisierung hinweist<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Op. eleem. 2. 374, 9; — 5. 376, 17; — 6. 377, 23; — 18. 388, 2.

<sup>2</sup> Dieser Gebrauch ist sehr häufig: Unit. 26. 232, 12; Dom. or. 32, 290, 16; Op. eleem. 9. 380, 9; — ib. 381, 1; — 12. 382, 27; — 24. 392, 28; — 35. 393, 17; — 26. 394, 14; Bon. pat. 13. 407, 7; Zel. liv. 16. 430, 17; Ep. 7. 485, 14; — 12. 2. 503, 18; — 62, 4. 700, 13 und 16.

<sup>3</sup> Callimachus, Del. 151. Vgl. BAUER, Griechisch-Deutsches Wörterb. z. N.T. s.v.

<sup>4</sup> Hierzu H. PÉTRÉ, Misericordia R.E.L. 12 S. 382 f. Die Verbindung mit *ποιεῖν* z.B. Matth. 6, 2 und 3; mit *δοῦναι* Luc. 11, 41; 12, 33; der Plural

Obgleich *eleemosyna* ursprünglich die gleiche, abstrakte Bedeutung wie *misericordia* = „Mitleid“ hatte, war der Sinn des griechischen Ausdrucks in dem Augenblicke, als er in die lateinische Bibelsprache und von da in die allgemeine altchristliche Sondersprache eindrang, bereits so stark konkretisiert, dass er sich neben *misericordia*, dessen Konkretisierung erst nachher folgte<sup>1</sup>, behaupten konnte.

Tertullian gebraucht *eleemosyna* öfters. Die Verbindung mit *dare* steht einmal in seiner Bibel, wenn er Luc. 11, 41 zitiert: *date quae habetis elemosynam, et omnia munda erunt vobis* (Adv. Marc. 4, 27. 513, 25), und wiederum einmal in seinem eigenen Texte: *si cui dedero eleemosynam vel aliquid praestitero beneficii* (Idol. 22 R.W. 55, 24). Nur einmal erscheint der Plural, wenn er, zur Verherrlichung der Ehe, in der Mann und Weib beide Christen sind, sodass sie ungehindert ihren von der Religion auferlegten Pflichten nachkommen können, sagt: *Libere aeger visitatur, indigens sustentatur. Eleemosynae sine tormento, sacrificia sine scrupulo* (Uxor. 2, 8 O I 697).

Uebrigens finden sich bei ihm nicht viel Spuren der Konkretisierung von *eleemosyna*. An den anderen Stellen, an denen es begegnet, kann die Bedeutung ebenso gut abstrakt sein. In der Verbindung *nomine elemosynae et dilectionis* steht es neben dem abstrakten *dilectio* (Adv. Marc. 1, 23 Kr. 322, 25). Ein andermal heisst es: *Quod si... quaecumque elemosynae operationem sinistra conscia facere prohibemur* (Virg. 13 O I 903). Die Hinzufügung von *quaecumque* gibt dem Ganzen einen unbestimmten Wert und die Verbindung *elemosynae operatio* erinnert

Act. Ap. 9, 36; 10, 2; 10, 4; 10, 31; 24, 17; ausser an den Stellen 10, 4 und 10, 31 wird auch dieser Plural mit ποιεῖν verbunden. Man vergleiche hiermit die bei Cyprian häufige Verbindung *elemosynas facere*. Die Verbindung mit ποιεῖν ist auch sehr häufig in der LXX; sie kommt mehr vor als die mit δοῦναι.

<sup>1</sup> Uebrigens hat *misericordia* sich in der konkreten Bedeutung „Almosen“ nicht behaupten können, denn schliesslich ist in dieser Bedeutung *eleemosyna* allein in die romanischen Sprachen übergegangen. Vgl. H. PÉTRÉ, *Miseri-cordia* R.E.L. 12 S. 383.

an *dilectionis* oder *misericordiae operatio*. Zweimal begegnet auch die Verbindung: *in causa eleemosynae*, welche sich eben nicht besonders gut für eine Interpretation in konkretem Sinne eignet: *nescio an facile vel ex animo ipse rei suae manum inferre possit in causa eleemosynae* (Pat. 7 Kr. 12, 9); und: *Sed et omni petenti me dabo in causa eleemosynae, non in concussurae* (Fug. 13 O I 488). Im letzten Zitate zeigt die Gegenüberstellung von *eleemosyna* und *concussura* m.E. mehr in abstrakte als in konkrete Richtung<sup>1</sup>. Die konkrete Bedeutung „Almosen“ ist also bei Tertulian zwar bezeugt, sie ist aber nicht alleinherrschend.

### Bei Cyprian.

Wenn wir den Gebrauch von *eleemosyna* bei Cyprian betrachten, so springt unmittelbar der Unterschied zwischen dem Gebrauch in seiner Bibel und in seinem eigenen Texte ins Auge. In den Bibeltexten steht immer der Singular<sup>2</sup>. Der Plural steht nur zweimal an Stellen, wo auch das Griechische *ἐλεημοσύναι* hat<sup>3</sup>. In dem eigenen Texte Cyprians ist das Verhältnis gerade umgekehrt. Hier steht nur zweimal der Singular und zwar einmal in den Testimonia: *Nemini negandam eleemosynam* (— 3, 1. 111, 12), wo der Gebrauch ohne Zweifel unter dem Einfluss der Bibelsprache steht, weil der Singular in den vorher und nachher in diesem Zusammenhang angeführten Bibelstellen mehrere Male gebraucht wird; und ein andermal in der Abhandlung über die guten Werke und Almosen, an einer Stelle wo der Einfluss der Bibel allerdings noch deutlicher ist: *Raphael quoque angelus paria testatur et ut eleemosyna libenter ac largiter fiat hortatur dicens: „bona*

<sup>1</sup> Man vergleiche noch: „*omni petenti te dato*“ *suum habet titulum perinde ad eleemosynam pertinentem* (Bapt. 18 R.W. 215, 23). Und: *Non eleemosynam expectat qui non miserandus, sed timendus venit* (Fug. 13 O I 488).

<sup>2</sup> Sir. 3, 30. Op. eleem. 2. 374, 7 (Test. 3, 1. 110, 2); Luc. 11, 41. Op. eleem. 2. 374, 16 (Test. 3, 1. 113, 3); Sir. 29, 12. Op. eleem. 5. 376, 19 (Test 3, 1. 110, 10); Tob. 12, 8. Op. eleem. 5. 377, 12; Tob. 4. 7 ff. Op. eleem. 20. 389, 9; (Test. 3, 1. 109, 12 ff.); Luc. 12, 33. Test. 3, 1. 113, 2.

<sup>3</sup> Prov. 16, 6 (= 15, 27). Op. eleem. 2. 374, 3 (Test. 3, 1. 109, 23) und Act. Ap. 10, 4. Dom. or. 32. 290, 24.

*est oratio cum ieiunio et eleemosyna, quia eleemosyna a morte liberat et ipsa purgat peccata*'' (Tob. 12, 8 f. Op. eleem. 5. 377, 9). Sonst steht immer der Plural, sogar neben dem kollektiven Singular *opus* in einer Ueberschrift der Testimonia: IN OPERE ET ELEEMOSYNIS (Test. 3, 2. Tit. 114, 8) und im Titel der Abhandlung: DE OPERE ET ELEEMOSYNIS (373, 1)<sup>1</sup>. Häufig steht er in Verbindung mit *facere*. So wird z.B. vom Hauptman Cornelius gesagt: *fuit faciens multas eleemosynas in plebem* (Dom. or. 32. 290, 21); oder: *qui secundum praeceptum Dei eleemosynas facit Deo credit* (Op. eleem. 8. 379, 22)<sup>2</sup>. Die Verbindung mit *facere* ist herkömmlich und stammt, wie wir sahen, aus der Bibel; sie erinnert an den ursprünglich abstrakten Sinn von *eleemosyna*. Dennoch behauptete sich diese Verbindung wegen ihres Charakters einer stehenden Ausdrucksweise auch dann noch, als *eleemosyna* sich immer mehr in konkrete Richtung entwickelte und daher regelmässig in den Plural gesetzt wurde; sie ging sogar über in die romanischen Sprachen. Die ebenfalls in der Bibel bereits bezeugte und bei Tertullian gebrauchte Verbindung mit *dare* findet sich bei Cyprian einmal: *ut insistamus eleemosynis dandis* (Op. eleem. 7. 378, 22), während er es ein andermal mit dem gleichwertigen *praestare* verbindet, wo es in der Erzählung der Tabitha heisst: *Tabitha.... eleemosynis praestandis plurimum dedita* (Op. eleem. 6. 377, 23).

Jedenfalls weist die auffallende Bevorzugung des Plurals<sup>3</sup> in dem Texte Cyprians darauf hin, dass die Bedeutung

<sup>1</sup> Weiter: Laps. 35. 263, 1; Dom. or. 32. 290, 19; Op. eleem. 1. 374, 1; — 2. 374, 9; — 4. 376, 7; — 5. 377, 9 (passim auf dieser Seite); — 6. 377, 21; — 9. 380, 26; — 12. 382, 26; — 14. 384, 11; — 16. 386, 11; Zel. liv. 13. 427, 22. An letzterer Stelle steht es zwischen zwei Singularen: *nec fidem sibi nec eleemosynas nec passionem quoque ipsam confessoris et martyris profuturam*. Der Plural wird also wohl ganz bewusst gebraucht.

<sup>2</sup> Weiter noch: Op. eleem. 2. 374, 22; — 4. 375, 20.

<sup>3</sup> BAYARD, Lat. Cypr. S. 56 N. 3 meint, dass der Gebrauch des Plurals aus den Bibelübersetzungen stamme. Wie erklärt man dann aber, dass gerade in der Bibel Cyprians öfter der Singular steht, in seinem eigenen Texte aber ausnahmslos der Plural? Nicht so sehr das Vorkommen des Plurals als vielmehr diese auffallende Bevorzugung bedarf einer besonderen Erklärung.



von *eleemosyna* sich stark spezifiziert und konkretisiert hat. Dieser Fall der Konkretisierung steht nicht für sich allein; denn wir haben die gleiche Erscheinung auf verschiedenen anderen Punkten des Begriffssystems der Mildtätigkeit beobachten können. Der sprachliche Vorgang der stärkeren Konkretisierung von *eleemosyna* wird denn auch nicht vor sich gegangen sein, ohne dass sich die Praxis des Almosengebens in ihrer Form und Wichtigkeit weiter entwickelt hätte.

#### 5. *Arca, stips, oblatio, quantitas.* Bei Tertullian.

Die bisher behandelten Ausdrücke beziehen sich hauptsächlich auf die private Caritaspraxis; die alte Kirche hat aber auch die organisierte Form der Caritaspraxis gekannt, wobei der Bischof als Vorsteher die oberste Leitung hatte und die Diakone als ausführende Organe fungierten. Leider hat aber diese organisierte und offizielle Caritaspraxis in der Sprache der Schriften Tertullians und Cyprians nur geringfügige Spuren hinterlassen.

a) Wie wir aus dem Apologeticum Tertullians hören, hatten die Christen eine Gemeindemasse, welche er *arca* nennt. Seine Worte lassen aber einen begründeten Zweifel darüber bestehen, ob dies wirklich die geläufige und technische Bezeichnung für diese Gemeindemasse war, denn er drückt sich ganz allgemein aus: *Etiam si quod arcae genus est, non de honoraria summa quasi redemptae religionis congregatur* (Apol. 39, 5 M. 132, 3).

b) Die Spenden, welche von den Gläubigen freiwillig und in beliebiger Höhe an einem bestimmten Tage im Monat, oder wenn es sich am besten fügte, hinterlegt wurden, nennt Tertullian *stipes*<sup>1</sup> (Apol. 39, 5 M. 132, 4). Ähnliche *stipes* wurden augenscheinlich auch gelegent-

---

<sup>1</sup> Die Ausdrücke *stips* und *oblatio* wurden bereits oben ausführlich behandelt in dem Abschnitt über den Lebensunterhalt des Klerus; da wurden auch die einzelnen Texte angeführt. An dieser Stelle begnüge ich mich daher mit einer einfachen Feststellung der Tatsachen und verweise für das weitere auf den obengenannten Abschnitt (S. 104 ff.).

lich der Fasttage eingelegt (Ieiun. 13 R.W. 291, 28).

c) *Oblatio* kommt bei ihm einige Male neben *operatio* vor, ohne dass sich aber ein bedeutender Unterschied zwischen diesen beiden Ausdrücken bemerkbar macht (Idol. 22 R.W. 55, 26; Adv. Marc. 2, 18 Kr. 360, 10). Daneben ist es besonders gebräuchlich zur Bezeichnung der Opfergaben, welche die Gläubigen bei der Eucharistiefeier darbrachten; ein Teil derselben wurde zur Konsekration und Kommunion verwendet, das meiste aber blieb übrig zur Austeilung an die Armen und den Klerus. Die Sprache Tertullians gibt uns hierüber aber keine weitere Aufklärung und die Behandlung von *oblatio* in dieser Bedeutung würde uns eher in das Begriffssystem der Eucharistiefeier als in das der Mildtätigkeitsübung hinein-führen.

#### Bei Cyprian.

a) Cyprian hat den Ausdruck *arca* nicht.

b) *Stips* und *oblatio* werden bei ihm gebraucht zur Bezeichnung der Spenden, welche dem Klerus für den Lebensunterhalt erteilt wurden. *Oblatio* bezieht sich aber auch einmal in mehr allgemeinem Sinne auf eine Gabe, welche Cyprian den sich im Bergwerke von Sigus befindenden Bekennern zur Unterstützung in den täglichen Lebensbedürfnissen gesandt hat. Unter ihnen waren nicht nur Kleriker, sondern auch Laien.

c) Schliesslich ist hier noch das von Cyprian gebrauchte *quantitas* zu erwähnen. In der Geschäftssprache war das Wort geläufig in der Bedeutung „Geldsumme“<sup>1</sup>. Bei den Christen wurde es augenscheinlich zur Bezeichnung der Summe gebraucht, welche für die offizielle Caritaspraxis bestimmt war. So sagt Cyprian von den ersten Christen des apostolischen Zeitalters: *domicilia tunc et praedia venundabant et dispensandam pauperibus quantitatem libenter ac largiter apostolis obferebant* (Op. elem. 25. 393, 12).

<sup>1</sup> Z.B. Ulp. Dig. 16, 2, 11. Iulian. — ib. 45, 1, 65. Paul. — ib. 49, 14, 17 cet. Man vergleiche BAYARD, Lat. Cypr. S. 86 und A. D'ALÈS, Théol. Cypr. S. 348.

Ein andermal heisst es in einem Briefe, den er dem Klerus von Karthago aus seinem Verbannungsorte schrieb: *sed et peregrinis si qui indigentes fuerint sumptus suggeratis de quantitate mea propria quam apud Rogatianum compresbyterum nostrum dimisi. quae quantitas ne forte iam universa erogata sit, misi eidem per Naricum acoluthum aliam portionem, ut largius et promptius circa laborantes fiat operatio* (Ep. 7. 485, 10). Und in dem Briefe an die numidischen Bischöfe wird die Summe, welche er ihnen für das Loskaufen der gefangenen Christen übersendet, mit *quantitas* bezeichnet: *praeter quantitatem propriam nostram eorum* (sc. episcoporum peregrinorum) *quoque summulas significavi et misi* (Ep. 62, 4. 701, 5) <sup>1</sup>.

#### 6. A g a p e.

Weil die Armenspeisung, die altchristliche Agape, in der Mildtätigkeitsübung der frühen Kirche wahrscheinlich eine Rolle gespielt hat, muss sie in diesem Zusammenhange wenigstens erwähnt werden. Obgleich in der Kontroverse, welche sich unter den Theologen und Kulturhistorikern über die Frage der Agape gebildet hat, gerade das 39. Kapitel aus dem Apologeticum Tertullians von überaus grossem Gewicht ist, kann es nicht unsere Absicht sein, hier eine auch nur einigermaßen tiefgehende Untersuchung über diese Frage anzustellen, da eine solche Untersuchung bei dem heutigen Stande der Forschung den Rahmen dieser Arbeit völlig sprengen würde und uns eher auf theologisches und kulturhistorisches als auf linguistisches Gebiet führen würde.

Nach der älteren Auffassung war die Agape eine feste aus der Lebensgemeinschaft der Gesamtkirche hervorge wachsene Einrichtung; nach dem Vorbild des letzten Abendmahles gebildet, war sie anfänglich mit der Eucharistiefeier verbunden und hatte den Charakter eines Bräderoder Liebesmahles, das u.a. auch den Zweck hatte, die

<sup>1</sup> In allgemeiner Bedeutung findet das Wort sich noch in den Verbindungen *quantitas patrimonii* (Op. eleem. 7. 379, 11) und *nummaria quantitas* (Ep. 62, 2. 699, 15). Man vergleiche noch Ep. 49, 5. 585, 2. Und — 79. 838, 12.

Armen durch Nahrung zu unterstützen. Im Laufe der ersten zwei Jahrhunderte hat sich eine Scheidung zwischen Agape und Eucharistiefeyer vollzogen; die letztere wurde auf den Morgen verlegt, während es der Brauch blieb, die Agape abends abzuhalten. Wann sich die Scheidung im Laufe dieser zwei Jahrhunderte vollzogen hat, ist nicht genau zu bestimmen; sicher ist, dass beide zu Ende des 2. Jahrhs. von einander geschieden waren, wie aus dem Apologeticum Tertullians hervorgeht <sup>1</sup>.

BATIFFOL <sup>2</sup> hat die These verteidigt, dass die Agape als Brüdermahl oder Armenspeisung wenigstens in dem okzidentalen Teile der Kirche niemals bestanden habe. Wenn in den älteren Quellen ἀγάπη oder *agape* vorkomme, sei der Ausdruck immer auf die Eucharistie zu beziehen; so auch im 39. Kapitel des Apologeticums Tertullians. Bei Späteren z.B. bei Hieronymus und Augustinus hätte das Wort einfach die Bedeutung „Almosen“.

Ueber das Verhältnis zur Eucharistie ist man sich auch unter denjenigen, welche an dem Bestehen der Agape als Brüdermahl und Armenspeisung festhalten, nicht einig. Von verschiedenen Seiten ist die These verteidigt worden, dass die Agape zwar seit dem apostolischen Zeitalter bestanden habe, niemals aber mit der Eucharistiefeyer verbunden gewesen sei; die biblischen Zeugnisse seien teilweise ausschliesslich auf die Eucharistiefeyer, teilweise auf die Agape zu beziehen <sup>3</sup>.

Das christliche Griechisch scheint nach allgemeiner

---

<sup>1</sup> Hierzu J. F. KEATING, The agape and the eucharist in the early Church J. X. FUNK, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen III S. 1 ff. J. SCHRIJNEN, Leven oude Kerk S. 117 ff. J. SAUER in Lex. Theol. Kirche s.v. *Agape* I Sp. 122 ff. H. LECLERQ, Dict. arch. chr. s.v. *Agape* I, 1 Sp. 775 ff. Der letztere fasst die Agape besonders als Totenmahl auf. Sie sei seit dem Jahre 65 in Korinth bezeugt. Ueber die Verbindung mit der Eucharistiefeyer während der zwei ersten Jahrhunderte sei nichts Bestimmtes auszusagen; auch der allgemeinkirchliche Charakter sei nicht sicher.

<sup>2</sup> P. BATIFFOL, Ét. Hist. Théol. pos. I S. 283 ff.

<sup>3</sup> Hierzu E. BAUMGARTNER, Eucharistie und Agape im Vorchristentum. W. LIESE, Geschichte der Caritas I S. 373. K. VÖLKER, Mysterium und Agape in der alten Kirche.

Annahme den Ausdruck ἀγάπη in der Bedeutung „Liebesmahl“ gekannt zu haben; im N.T. findet er sich Ju. 12, obgleich die Lesart dieser Stelle nicht ganz sicher ist. Auch die anderen Belege aus der griechischen Literatur der ersten 2 Jahrhunderte sind umstritten, sodass wir sie für unsere Untersuchung nicht verwerten werden. In der Folgezeit gibt es aber mehrere sichere Beispiele für diesen Gebrauch.

Der früheste Beleg im Christenlatein findet sich bei Tertullian. Oben haben wir gesehen, wie er den Ausdruck *agape* nicht weniger als viermal in der abstrakten Bedeutung „Liebe“ verwendete. Im Apologeticum gibt er uns daneben einmal zu verstehen, dass die Christen seiner Zeit das Wort auch in konkretem Sinne zur Bezeichnung eines „Liebesmahles“ gebraucht hätten. Um die Beschuldigungen der Heiden gegen die Christen, namentlich die der Verschwendung in Hinsicht auf ihre Zusammenkünfte und Mahlzeiten zu entkräften, schildert er in kurzen Worten die *cena* der Christen. Er fängt die Schilderung mit den folgenden Worten an: *Cena nostra de nomine rationem sui ostendit: id vocatur quod dilectio penes Graecos. Quantiscumque sumptibus constet, lucrum est pietatis nomine facere sumptum, siquidem inopes quosque refrigerio isto iuamus* (Apol. 39, 16 M. 136, 2). Obgleich er das Wort, wahrscheinlich mit Rücksicht auf die heidnischen Leser, die es nicht verstehen würden, nicht nennt, sagt er uns hier, dass die Christen ähnliche Mahlzeiten mit dem Ausdruck *agape* bezeichneten. Dass diese Mahlzeiten neben anderen Zwecken, welche sie hatten, auch im Dienste der Armenfürsorge standen, geben die unmittelbar folgenden Worte deutlich zu verstehen. Weitergehend erzählt er dann den Verlauf dieser Zusammenkunft der Christen; es ist deutlich, dass es sich bei dieser Schilderung eines Mahles nicht um eine Eucharistiefeier handelt. Dies hat sogar BATIFFOL in dem Vorwort zur 6. Auflage seiner *Études d'histoire et de théologie positive*, FUNK gegenüber zu geben müssen<sup>1</sup>. BATIFFOL hält aber daran fest, dass diese

<sup>1</sup> Ib. S. XI.

*cena* nicht stattfand ohne dass eine Eucharistiefeier vorhergegangen wäre, welche hier allerdings nicht von Tertullian erwähnt werde, weil sie in den Zusammenhang nicht hineingehöre. Gegen diese Meinung ist aber verschiedenes einzuwenden, u.a., dass die Eucharistiefeier in den Fällen, wo sie noch mit einer Mahlzeit verbunden war, nicht vorherging, sondern vielmehr folgte.

Es ist dies die einzige Stelle in den Schriften Tertullians, wo *agape* sich auf ein Mahl bezieht. Die Stelle *De Ieiunio*, 17 kann, wie bereits vorher ausgeführt wurde, m.E. besser anders erklärt werden. Auch kennt er keine anderen Bezeichnungen für den Begriff „Liebesmahl“, denn der Ausdruck *convivium dominicum* aus der Verhandlung *Ad Uxorem*<sup>1</sup> ist in dem Zusammenhange zu wenig bestimmt und kann daher nicht verwertet werden.

Vor Tertullian wird *agape* in den Quellen des Christenlateins in dieser Bedeutung nicht erwähnt. Weder Justin noch Irenäus haben es in ihren Schriften. Wohl findet sich der Ausdruck in den *Canones Hippolyti*; diese Quelle kann aber nur als Beleg für die Sache nicht für die Bezeichnung *agape* im Christenlatein dieser Zeit herangezogen werden, weil sie eine griechische Vorlage hat und die lateinische Uebersetzung erst viel später entstanden ist<sup>2</sup>.

Auch Cyprian vermag uns in dieser Sache keine weitere Aufklärung zu geben. Wie wir oben sahen, kennt er *agape* nur in der abstrakten Bedeutung „Liebe“. Auch sonst enthalten seine Schriften keinerlei Anspielung auf ein Liebesmahl. Wenn man in der *Agape* einen regelmässigen Faktor in der altchristlichen Armenfürsorge sehen will,

---

<sup>1</sup> 2. Uxor. 4 O I 689: *Quis (sc. maritus infidelis) nocturnis convocationibus, si ita oportuerit, a latere suo adimi libenter feret? Quis denique sollemnibus Paschae abnoctantem securus sustinebit? Quis ad convivium dominicum illud, quod infamant, sine sua suspicione dimittet?* Die Heiden brachten ja auch die Eucharistiefeier in Verruf.

<sup>2</sup> Minucius Felix hat das Wort auch nicht; er spricht nur von den *convivia non tantum pudica... sed et sobria* (Oct. 31) der Christen. Ob hier aber von Liebesmahlen die Rede ist, erhellt mit keinem Worte aus dem Texte.

erregt dieses Fehlen einiges Befremden, weil Cyprian doch eine ganze Abhandlung der Mildtätigkeitsübung gewidmet hat und auch sonst in seinen Schriften öfter dieses Thema, das ihm sehr am Herzen lag, streift. Zwar kennt er eine Mahlzeit, welche am Abend stattfand und die von ihm mit *convivium* bezeichnet wurde. Dieser Zusammenkunft fehlt aber gerade das Wesentliche des Brüdermahles, denn eben das Volk (*plebs*) ist hierbei nicht anwesend. Es ist allem Anscheine nach eine Mahlzeit des Bischofs mit seinem Klerus <sup>1</sup>.

In den Inschriften steht *agape* niemals in der konkreten Bedeutung „Liebesmahl“, sondern es hat hier immer einen abstrakten Sinn. Augustin hingegen gebraucht das Wort auch einige Male in der Bedeutung „Liebesmahl“ <sup>2</sup>.

Man sieht also, dass die abstrakte Bedeutung von *agape* im Christenlatein weit besser belegt ist als die konkrete; besonders gilt das für den Sprachgebrauch bis in das Zeitalter Cyprians. Obgleich die Tertullianstelle auf den ersten Blick ganz deutlich zu sein scheint und den Eindruck erregt, dass *agape* in der Bedeutung „Liebesmahl“ für die lateinischen Christen ein technischer Ausdruck war, lässt die zusammenfassende Betrachtung des Ganzen dennoch einen Zweifel darüber aufkommen, ob *agape* wirklich bis auf die Zeit der schriftstellerischen Tätigkeit Cyprians in dieser Bedeutung als technischer Terminus der Christensprache geläufig war. Oder wäre die Bedeutung des Ausdrucks vielleicht eigentlich nur abstrakt und würde das Wort nur in okkasioneller Weise auf eine konkrete Sache angewandt <sup>3</sup>? Es ist immerhin möglich, dass der Sprachspiegel in diesem Falle versagt, und dass in den Quellen,

<sup>1</sup> *An illa sibi aliquis contemplatione blanditur, quod etsi mane aqua sola offerri videtur, tamen cum ad cenandum venimus, mixtum calicem offerimus? Sed cum cenamus, ad convivium nostrum plebem convocare non possumus, ut sacramenti veritatem fraternitate omni praesente celebremus* (Ep. 63, 16. 714, 7).

<sup>2</sup> Hierzu CHR. MOHRMANN, *Altchr. Sonderspr.* S. 74 ff.

<sup>3</sup> Hiermit vergleiche man die Lage in den ignatianischen Briefen, wo ἀγάπη 45 mal in der abstrakten Bedeutung von „Liebe“ vorkommt, welche aber jedesmal durch Attribute oder den Kontext konkret bestimmt wird. Hierzu E. BAUMGARTNER, *Eucharistie und Agape* S. 229.

mit denen wir uns begnügen müssen, nur ein unvollständiges und nicht genau umrissenes Bild der Wirklichkeit wiedergegeben wird<sup>1</sup>.

### 7. Refrigerare, (refrigeratio), refrigerium.

Auch diese Wortgruppe hat einen Platz im Begriffssystem der Mildtätigkeitsübung gefunden; wir werden hier nur über sie sprechen, insoweit sie in diesen Begriffskreis hineingehört<sup>2</sup>.

a) *Refrigerare* war dem profanen klassischen Latein bekannt in der Bedeutung „abkühlen“. Bei Cicero wird es z.B. gesagt von dem Abkühlen des Feuers oder irgendeines festen Körpers, eines Sternes usw., aber auch von der „Abkühlung“ d.h. der Entkräftigung einer Beschuldigung oder einer Zeugenaussage<sup>3</sup>.

Bei den Christen erscheint das Wort bereits überaus häufig in den frühesten Italatexten, wo es in der bildlichen Bedeutung „erquicken“ zur Uebersetzung von griechischen Verben dient wie ἀναπαύειν (-εσθαι), ἀλλίξεσθαι und ἀναψύχειν. Es wird mit dem Akk. konstruiert in der Bedeutung „einen erquicken“, aber auch intransitiv gebraucht sowohl in aktiver wie in medialer Form im Sinne von: „sich erquicken“<sup>4</sup>. In dieser intransitiven Bedeutung begegnet es uns auch mehrmals in der lateinischen Ueber-

<sup>1</sup> Vgl. CHR. MOHRMANN, *Altchr. Sonderspr.* S. 76.

<sup>2</sup> Zur Geschichte dieser Wörter vergleiche man ausführlich P. DE LABRIOLLE, *Refrigerium* in B.A.L.A.C. (1912) S. 214 ff. J. SCHRIJNEN, *Leven oude Kerk* S. 66 und 100 ff.; Idem, *Charakteristik* S. 39 f. A. M. SCHNEIDER, *Refrigerium* (Diss. Freiburg i. Br. 1928); die griechischen Uebersetzungen behandelt H. LECLERQ in *Dict. arch. chr. s.v. Inscriptions grèques chrétiennes* 7, 1 Sp. 683 f. Ueber *refrigerium* in der Bedeutung „himmlische Seligkeit“ in Verbindung mit orphischen und altägyptischen Unterweltsvorstellungen jüngst: G. VAN DER LEEUW, *Refrigerium* in *Mnemosyne* 3. Ser. 3 (1936) S. 165—174. Die Folgerungen VAN DER LEEUWS sind aber m.E. viel zu spekulativ und besonders sprachlich nicht genügend gestützt.

<sup>3</sup> Bezw.: *Pro Roscio Com.* 6; *De natura deorum* 2, 46; *In Verrem* 1, 10, 31; *Inst. orat.* 5, 7, 26.

<sup>4</sup> Hierzu H. ROENSCH, *Itala und Vulgata* S. 378 f.



setzung des griechischen Irenäus, wiederum zur Wiedergabe von ἀναπαύεσθαι<sup>1</sup>. In der Passio Perpetuae wird *refrigerare* u.a. öfters gebraucht, wenn im Zusammenhang die Rede ist von der Mahlzeit, die man im allgemeinen den Verurteilten und so auch in diesem Falle den Märtyrern vor der Tortur gönnte<sup>2</sup>.

Bei Tertullian kommt das Wort in verschiedenen Bedeutungsnuancen vor. Die Hauptbedeutung ist bei ihm aber auch immer: „erquicken, laben“<sup>3</sup>.

Die ursprüngliche Bedeutung „abkühlen“ findet sich nur ausnahmsweise<sup>4</sup>.

Ein besonderer Aspekt der Bedeutung „erquicken“ liegt vor, wenn das Wort einige Male von dem Unterstützen der Armen durch Spenden oder Nahrungsmittel gebraucht wird. Wenn Tertullian dem Prokonsul Scapula gegenüber beweisen will, dass die Christen als gute Staatsbürger leben, heisst es u.a.: *Praeter haec depositum non abnegamus, matrimonium nullius adulteramus, pupillos pie tractamus, indigentibus refrigeramus* (Ad. Scap. 4 O I 549)<sup>5</sup>; und ein andermal sagt er, das Beschützen, Helfen und Unterstützen der Armen, Waisen und Witwen sei ein Gebot des Schöpfers: *creator meus olim et ubique praecepit indigentes pauperes et pupillos et viduas protegi iuvare refrigerari* (Adv. Marc. 4, 16 Kr. 472, 27). Diese Bedeutung „Arme unterstützen“ ist aber nicht mehr als eine besondere Nuance der allgemeineren Bedeutung „erquicken“ und hat bei ihm keinen technischen Wert<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Adv. Haer. 1, 7, 1; 1, 7, 5; 1, 29, 3; 1, 30, 12; 2, 34, 1. Weitere Belege bei SCHNEIDER, *Refrigerium* S. 5 f.

<sup>2</sup> So J. SCHRIJNEN, *Leven oude Kerk* S. 100 und *Charakteristik* S. 40.

<sup>3</sup> Vgl. P. DE LABRIOLLE, *Refrigerium* B.A.L.A.C. (1912) S. 215 f.

<sup>4</sup> Anim. 43 R.W. 370, 16: *et dispensatio ciborum per somnum non facile procederet calore properabili et rigore tardabili, si somno refrigeraremur*.

<sup>5</sup> Die Konstruktion mit dem Dativ findet sich bei ihm auch noch: Anim. 51 R.W. 383, 23: *corpus etiam illud non modo fratri cessisset, verum et alias mutatione situs sibimet ipsi refrigerasset*. Hierzu H. ROENSCH, *Itala und Vulgata* S. 378.

<sup>6</sup> Ein technischer Sinn in Verbindung mit der Armenunterstützung ist in anderem Zusammenhange vorhanden z.B. in den Graffiti der Via Appia,

b) Das Profanlatein kannte das nomen actionis *refrigeratio*, der dort geläufigen Bedeutung des Verbums gemäss, im Sinne von „Abkühlung“. Im Christenlatein ist es sehr selten, weil es hier durch den Vulgarismus *refrigerium* ersetzt wurde, der sich der christlichen Bedeutungsumprägung von *refrigerare* anpasste. *Refrigeratio* hingegen behielt anfänglich auch bei den Christen die ursprüngliche Bedeutung „Abkühlung“. Wir finden diese zweimal bei Tertullian: *de qua sceleris* (sc. *infanticidii*) *necessitate nec dubitat, credo, Hicesius, iam natis animam superducens ex aeris frigidi pulsu, quia et ipsum vocabulum animae penes Graecos de refrigeratione* (Anim. 25 R.W. 342, 11). Und: *Stoici somnum resolutionem sensualis vigoris affirmant. . . . Empedocles et Parmenides refrigerationem* (Anim. 43 R.W. 370, 4) <sup>1</sup>.

c) Wie bereits gesagt wurde, musste *refrigeratio* im Christenlatein der in der Volkssprache beliebten Verbindung auf *-ium*, *refrigerium*, Platz machen <sup>2</sup>. Das Wort ist dennoch nicht auf den Wortschatz der Christensprache beschränkt, sondern tritt auch in einigen volkstümlichen Quellen der Profansprache auf <sup>3</sup>. Im Christenlatein hat das Wort aber ein sehr reiches Leben entfaltet. In der Bedeutung „Abkühlung“, welche *refrigeratio* (und *refrigescentia*)

---

wo *refrigerare* zur Bezeichnung des Abhaltens eines Totenmahles gebraucht wird, zu dem auch die Armen wohl eingeladen wurden. Hierzu J. SCHRIJNEN, *Leven oude Kerk* S. 100 und *Charakteristik* S. 40. H. DELEHAYE, *Sanctus* S. 135 ff. A. M. SCHNEIDER, *Refrigerium* S. 8 notiert obendrein noch zwei Stellen aus der späteren Literatur, wo die Bedeutung „Unterhalt bekommen“ vorhanden ist: Act. Vercell. 25: *una vero de viduis quae ad Marcellum refrigerabat* und ib. 30: *Petrus vero magnificabat Deum quoniam pauperes refrigeraturi erant*. Die Bedeutungen „erquickten, trösten“ usw. sind aber häufiger.

<sup>1</sup> Man vergleiche — ib. 370, 15 in gleicher Bedeutung *refrigescentia* und — ib. 370, 18 *refrigerari* in der Bedeutung „abgekühlt“ werden.

<sup>2</sup> Ueber den volkssprachlichen Charakter von *refrigerium* vergleiche man KOFFMANN, *Gesch. Kirchenl.* I S. 101. Auch J. SCHRIJNEN, *Charakteristik* S. 40 nennt *refrigerium* ein „rassiges Volkswort“.

<sup>3</sup> Hierzu SCHNEIDER, *Refrigerium* S. 16. Z.B. in den Inschriften C.I.L. VI, 5602; — 11005; und in der *Mulomedicina* des Chiro (ODER 260, 8; 260, 16; 230, 32) und des Vegetius (3, 8).

bei Tertullian hatte, erscheint *refrigerium* im Christenlatein fast nicht<sup>1</sup>; es hat sich von vornherein mehr in bildlicher Richtung entwickelt<sup>2</sup>. Technische Bedeutung hat es eigentlich nur erlangt zur Bezeichnung des Zustandes der Seligen nach dem Tode, sei es zur Bezeichnung des vorläufigen Aufenthaltes der Seelen der Gerechten im Schosse Abrahams, sei es um das endgültige Glück anzudeuten, welches in der direkten Anschauung Gottes besteht und dessen nach Tertullian nur die Märtyrer unmittelbar teilhaft wurden. Der Sinn findet sich bereits häufig bei Tertullian und in der lateinischen Uebersetzung des Irenäus<sup>3</sup>. Die Bedeutung ist aber wohl entstanden aus der allgemeineren „Erquickung, Labung“. Wie bei dem Verbum *refrigerare*, so findet sich auch bei *refrigerium* dieser allgemeinere Sinn in den Schriften Tertullians in verschiedenen Nuancierungen<sup>4</sup>. Wichtig für uns in diesem Zusammenhange ist nur, dass es in solcher Weise auch auf die Armenunterstützung angewandt wird. In der Abhandlung über die Verschleierung der Jungfrauen macht Tertullian einem ungenannten Bischof einen heftigen Vorwurf daraus, dass er eine Jungfrau im Alter von noch nicht zwanzig Jahren in den Witwenstand aufgenommen habe. Wenn der Bischof meinte, dass er ihr in irgendeiner Form eine Unterstützung schuldet, hätte das doch auch auf andere Weise geschehen können, ohne die Disziplin dermassen zu verletzen: *Cui*

<sup>1</sup> Sie kommt nur vereinzelt vor, wobei dann immer noch ein bildlicher Ton mitklingt; z.B. Cyprian Ep. 6, 3. 483, 6: *cesserunt ignes et refrigerium flammae dederunt*. Vgl. P. DE LABRIOLLE, *Refrigerium* in B.A.L.A.C. (1912) S. 215 und SCHNEIDER, *Refrigerium* S. 14.

<sup>2</sup> Diese Differenzierung spricht m.E. gegen die öfters behauptete Gleichsetzung von *refrigerium* und das ψυχρὸν ὄδωρ aus den heidnischen Unterweltsvorstellungen. Vgl. G. VAN DER LEEUW, *Refrigerium* in *Mnemosyne* 3. Ser. 3 S. 133, besonders N. 2.

<sup>3</sup> Für Tertullian vergleiche man P. DE LABRIOLLE, *Refrigerium* in B.A.L.A.C. (1912) S. 217 und ST. TEEUWEN, *Bedeutungswandel* S. 44. Für Irenäus z.B. Adv. Haer. 4, 6, 5: *ut . . . eos quidem, qui credunt ei iusti, in incorruptelam et in aeternum refrigerium recipiat*. Weiter — ib. 2, 29, 1 und 2; 3, 12, 3; 3, 15, 2; 3, 25, 6 usw. Vgl. SCHNEIDER, *Refrigerium* S. 12.

<sup>4</sup> Hierzu ausführlich A. M. SCHNEIDER, *Refrigerium* S. 13 f.

*si quid refrigerii debuerat episcopus, aliter utique salvo respectu disciplinae praestare potuisset* (Virg. 9 O I 896). Die Bedeutung „Unterstützung“ oder vielleicht „Geldspenden“ hat das Wort auch, wenn er in der Abhandlung über die Flucht in der Verfolgung betont, dass die Apostel niemals versucht hätten, sich mit Geld von den Gefahren der Verfolgung loszukaufen, obgleich sie wohl die Mittel dazu gehabt hätten: *Quae (sc. pecunia) illis utique non deerat ex praediorum pretiis ad pedes eorum depositis, certe multis locupletibus credentibus viris ac feminis, qui his etiam refrigeria subministrabant* (Fug. 12 O I 485). Schliesslich heisst es im Apologeticum, wenn er über das vorher behandelte Liebesmahl der Christen spricht: *Quantiscumque sumptibus constet, lucrum est pietatis nomine facere sumptum, siquidem inopes quosque refrigerio isto iuvamus* (Apol. 39, 16 M. 136, 3). Auch an dieser Stelle hat das Wort m.E. keine andere Bedeutung als „Unterstützung“ und ist nicht im technischen Sinne in der Bedeutung „Liebesmahl“ aufzufassen<sup>1</sup>. Ueberhaupt haben, scheint es mir, *refrigerare* und *refrigerium* bei Tertullian in dem Begriffssystem der Mildtätigkeitsübung keinen technischen Wert.

Diese Auffassung wird dadurch bekräftigt, dass wir die Wörter bei Cyprian in diesem Begriffskomplex gar nicht antreffen. *Refrigerare* (und ebenso *refrigeratio*) kommt in seinen Schriften überhaupt nicht vor und *refrigerium* findet sich nur in der allgemeinen Bedeutung „Erquickung, Labung, Trost“ und in dem technischen Sinne „himmlische Seligkeit“<sup>2</sup>.

Auch in der Folgezeit sind die Belege für *refrigerium* in der Bedeutung von „Armenunterstützung“ nicht häufig. Das Material des Thes. ling. lat. bietet u.a. noch eine

<sup>1</sup> Vgl. J. SCHRIJNEN, *Leven oude Kerk* S. 100 und *Charakteristik* S. 40.

<sup>2</sup> Ep. 6, 3. 483, 5: *Ananias Azarias Misael . . . quibus inclusis in caminum cesserunt ignes et refrigerium flammae dederunt*. Ep. 76, 2. 829, 25: *non fovetur in metallis lecto et culcitis corpus, sed refrigerio et solacio Christi fovetur*. Mort. 15. 306, 14: *ad refrigerium iusti vocantur, ad supplicium rapiuntur iniusti*. Ep. 59, 3. 670, 5: *unde et dives ille peccator, qui de Lazaro in sinu Abraham posito adque in refrigerio constituto inplorat auxilium*.

Stelle bei Hieronymus: *pauperibus et fratribus refrigeria sumptuum manu propria distribue* (Ep. 58, 62)<sup>1</sup>.

In den Inschriften schliesslich begegnet *refrigerium* in der Bedeutung „Totengedächtnismahl“ und (gegen 300) „Märtyrergedächtnismahl“<sup>2</sup>. Die Bedeutung muss hier erwähnt werden, weil diese Mahlzeiten nicht nur als Typus des himmlischen Mahles der Seligen galten und damit einen eschatologischen Sinn hatten, sondern auch eine charitative und wirtschaftliche Seite zeigten, weil dabei auch die Armen gespeist wurden. Es ist aber schwierig zu sagen, inwiefern der Sinn von *refrigerium* sich hier auf das letztere Element in diesen Mahlzeiten bezieht.



---

<sup>1</sup> Weiteres bei SCHNEIDER, *Refrigerium* S. 14 f.

<sup>2</sup> So J. SCHRIJNEN, *Leven oude Kerk* S. 47 f. und S. 100; weiter Charakteristik S. 40. H. DELEHAYE, *Sanctus* S. 135 ff. SCHNEIDER, *Refrigerium* S. 27 ff.

## ZUSAMMENFASSUNG.

In den vorliegenden Seiten haben wir die altchristliche Kultur vor den Spiegel der Sprachgeschichte gestellt und haben versucht die grossen Linien der Kulturentwicklung in der alten Kirche während der ersten Hälfte des 3. Jahrhs. an dem reflektierten Bilde wiederzuerkennen. Der Versuch hat sich nicht als vergeblich erwiesen. Denn nicht nur haben wir in dem Sprachspiegel ein wahrheitsgemässes Bild der kulturgeschichtlichen Zustände und Vorgänge dieser Zeit wiedergefunden, sondern das Spiegelbild war an einzelnen Punkten sogar deutlicher als das Original und hob Charakterzüge, welche sonst zu sehr im Schatten lagen und eben dadurch verkannt wurden, durch die neue, sprachliche Beleuchtung in klarer Weise hervor. Die Resultate waren allerdings nicht immer gleich günstig. Gelegentlich mussten wir erkennen, dass der Spiegel der Sprache uns im Stiche liess und statt neues Licht auf die kulturellen Ereignisse zu werfen, ein unbestimmtes und düsteres Bild reflektierte. So z.B., als wir bei Cyprian nur schwache Spuren von Bezeichnungen für „Kirchengebäude“ vorfanden, während es doch sicher ist, dass die Christen zu seiner Zeit Kirchengebäude kannten und benutzten. In gleicher Weise lässt die sprachgeschichtliche Betrachtung die Frage nach dem Bestehen und um so mehr nach Art und Wesen der altchristlichen Agapen oder Liebesmahle im Dunkeln; und doch hält die Kulturgeschichte auch diese Einrichtung durchwegs für einen regelmässigen Bestandteil des frühchristlichen Gemeindelebens. Aehnliche Lücken beweisen aber nichts gegen die Methode. Sie sind rein zufälliger Natur und haben keine andere Ur-

sache als die stellenweise Unvollständigkeit unserer Quellen. Auch bei der Erforschung der modernen Sprachen gibt es derartige Lücken, welche, obgleich hier das Material durchgehends viel ergiebiger ist, dennoch gleichfalls durch zufällige Ursachen herbeigeführt werden.

Im kurzen Zeitraum zwischen der schriftstellerischen Tätigkeit Tertullians und Cyprians hat die Terminologie der untersuchten Begriffssysteme sehr viel an Vollständigkeit und Ausbau gewonnen; häufig haben sich die Ausdrücke von mehr allgemeiner zu technischer Bedeutung entwickelt; gleichzeitig finden sich bei Cyprian manchmal neue Ausdrücke vor, sodass die Terminologie der jeweiligen Begriffssysteme zu seiner Zeit vielfach reichhaltiger geworden ist; schliesslich werden Termini, welche von Tertullian nur zögernd und nicht häufig verwendet wurden, zur Zeit Cyprians regelmässig und ohne Bedenken gebraucht, was wiederum beweist, wie viel mehr die Christen in der Zwischenzeit mit diesen Begriffen und ihren Bezeichnungen vertraut geworden waren.

Die Verbindung *ecclesia catholica* begegnet bei Tertullian nur einmal; ein andermal kommt die Verkürzung *catholica* ebenfalls nur an einer Stelle vor. Beide Ausdrucksweisen beziehen sich auf die Gesamtkirche; die Hauptbedeutung von *catholicus* ist bei ihm demnach kaum eine andere als „allgemein“ und „orthodox“ fügt sich nur als Nebenbedeutung hinzu (S. 17). Im auffallenden Gegensatz hierzu ist die Verbindung *ecclesia catholica* in den Schriften Cyprians — besonders da, wo die Bekämpfung der Häretiker und Schismatiker eine grosse Rolle spielt — nicht nur sehr häufig (S. 18), sondern erscheint sie auch in einer weiter vorgeschrittenen Phase der Bedeutungsentwicklung. In einem Briefe aus Rom hat einmal die Verbindung *ecclesia catholica* und ein andermal die Verkürzung *catholica* den ausgesprochenen Sinn „orthodoxe Kirche“, da es sich an diesen Stellen nicht mehr um die Gesamtkirche, sondern um die Einzelkirche zu Rom handelt (S. 19f.). Auch in einem Briefe Cyprians bezieht die Verbindung *ecclesia catholica* sich

sehr wahrscheinlich einmal auf die Einzelkirche zu Rom (S. 20f.). Sonst wird der Ausdruck auch bei Cyprian nur im Zusammenhang mit der Gesamtkirche verwendet. An einigen Stellen legt dennoch der Kontext die Vermutung nahe, dass auch in dieser Verwendung die Hauptbedeutung von *catholicus* nicht mehr „allgemein“, sondern „orthodox“ ist (S. 23). Die Häufigkeit des Gebrauchs und die Bedeutungsentwicklung von *catholicus* weisen darauf hin, wie sehr der Katholizitätsgedanke besonders unter dem Einfluss der Bekämpfung der Häretiker und Schismatiker (vorzüglich von Novatian und seinem Anhang) an Einfluss und Geltung gewonnen hat.

Die Christen Afrikas haben zur Zeit Tertullians ohne Zweifel Kirchengebäude gekannt; die geläufige Bezeichnung war *ecclesia*. Bei Tertullian wird der Ausdruck in dieser konkret-lokalen Bedeutung mehrmals gebraucht (S. 29ff.). Bei Cyprian sind die Belege spärlicher und unbestimmter (S. 34ff.). Einmal begegnet bei ihm wahrscheinlich *dominicum* in dieser Bedeutung (S. 36f.).

Das Katechumenat erscheint in der Kirche gerade um die Wende des 2. Jahrhs. Die Hauptlinien dieses Instituts spiegeln sich in der Sprache Tertullians und Cyprians mit genügender Deutlichkeit wieder. Näheres lässt sich aber durch die Betrachtung der Sprache dieser Zeit nicht ermitteln. Der Ausbau dieses kirchlichen Instituts erfolgte ja auch erst nachher. Der terminologische Unterschied zwischen Tertullian und Cyprian ist, dass bei letzterem erst der *doctor audientium* sicher bezeugt ist, während bei Tertullian nur ein unbestimmter Beleg vorhanden ist (S. 40f. und S. 42f.).

Der hierarchische Gegensatz zwischen Geistlichen und Laien geht begrifflich und terminologisch bis in die ersten Zeiten der Kirche zurück. Zur Bezeichnung der Geistlichkeit gebraucht Tertullian den Ausdruck *clerus* (S. 46), häufiger aber das aus der profanen Amtssprache übernommene *ordo* (S. 47f.). Die Priesterweihe wird dementsprechend von ihm mit *ordinatio*, *ordinare* bezeichnet (S. 48); daneben gebraucht er in dieser Bedeutung aber öfter



*adlectio* und *adlegere* (S. 49). Neben *clerus* und *ordo* wird auch *honor* einmal im kollektiven Sinne zur Bezeichnung der Geistlichkeit verwendet (S. 49). Cyprian kennt ausschliesslich den Ausdruck *clerus*; das Wort hat sich unter Zurückdrängung der anderen als alleingültiger technischer Terminus durchgesetzt (S. 49f.); auch begegnet bei ihm zum ersten Male das Derivat *clericus* (S. 50). Während *ordo* = „Geistlichkeit“ bei Cyprian nicht mehr vorkommt, sind *ordinatio*, *ordinare* unter Zurückdrängung von *adlectio*, *adlegere* zu technischen Ausdrücken geworden (S. 51f.). *Facere*, *constituere* und *cooptare* werden von ihm gelegentlich in nicht technischem und ungünstigem Sinne für die Klerusweihe der Häretiker gebraucht (S. 52f.). Wie die kirchlichen Einrichtungen, so entwickelt sich auch die Terminologie; bestimmte Ausdrücke kommen zu technischer Geltung, andere werden verdrängt oder bleiben in allgemeiner Bedeutung im Gebrauch. Allenthalben tritt uns bei Cyprian stärkere Differenzierung und vollständiger Ausbau entgegen.

*Laici* ist sowohl bei Tertullian wie bei Cyprian eine geläufige Bezeichnung für die Laienmitglieder der Gemeinde (S. 54f. und S. 59f.). Daneben gebraucht Tertullian einmal *plebs* in dieser Bedeutung (S. 56), obgleich das Wort sonst immer die ganze Gemeinde (als Volk des Bischofs) bezeichnet (S. 55f.). *Populus* heisst bei ihm auch einmal „die Laien“; in allen anderen Fällen und zwar sehr häufig bezeichnet es „das Volk Gottes“, sei es dass damit die Juden oder später im Neuen Bunde die Christen gemeint sind (S. 57ff.). Bei Cyprian wird auch *plebs* einige Male in der Bedeutung „Volk Gottes“ gebraucht (S. 60f.); viel öfter bezeichnet es aber die Laien neben den Geistlichen (S. 63ff.), doch am häufigsten wird es verwendet um die Gemeinde, d.h. das Volk des Bischofs anzudeuten (S. 61ff.). *Populus* kommt bei Cyprian in den Bedeutungen „Gemeinde“ oder „Laien“ nur vereinzelt vor (S. 68f.); sehr häufig bezeichnet es hingegen, wie bei Tertullian das Volk Gottes (S. 66ff.). In merkwürdigem Gegensatz zu dem Sprachgebrauch Afrikas wird in einem Briefe aus Rom

*populus* mehrmals in der ausdrücklichen Bedeutung „die Laien“ verwendet (S. 69f.). Die Ausdrücke *plebs* und *populus* kommen überhaupt bei Cyprian viel häufiger vor als bei Tertullian; ihre Bedeutungskreise fliessen allmählich mehr in einander über.

*Episcopus* und *episcopatus* (= „bischöfliche Würde“ und mehr konkret „Bischofsamt“) sind sowohl bei Tertullian wie bei Cyprian geläufige Ausdrücke und haben bei beiden technischen Wert (S. 75ff. und S. 78). Erst bei Cyprian erscheinen aber die Derivativformen *coepiscopus* und *pseudoepiscopus* (S. 78). Auch *presbyter* kommt bei beiden durchgängig in technischer Bedeutung vor (S. 77 und S. 79ff.); *compresbyter* und *presbyterium* finden sich bei Tertullian noch nicht, begegnen anderseits bei Cyprian wiederum regelmässig; das letztere hat die Bedeutung „priesterliche Würde“ und konkret „Priesterkollegium“; in einem Schreiben aus Rom (des Cornelius) bedeutet es noch mehr konkret „Versammlung der Priester“ (S. 81f.). Während *presbyter* als hierarchischer Titel den Priester im Gegensatz z.B. zum Bischof, bezeichnet, deutet *sacerdos* (*sacerdotium*, *sacerdotalis*) ihn als generische Bezeichnung an. Der Ausdruck wird demgemäss nicht nur auf die Presbyter, sondern auch auf den Bischof angewandt (S. 83f.); der letztere heisst bei Tertullian einmal *summus sacerdos* (S. 84). Bei Cyprian bezieht *sacerdos* sich, obgleich nicht ausschliesslich, so doch in der Mehrzahl der Fälle auf den Bischof (S. 85ff.); die Bezeichnungen *episcopus* und *sacerdos* sind dennoch auch bei ihm nicht identisch. *Antistes* und *praepositus* (*praesidens*) sind weder bei Tertullian noch bei Cyprian als technische Termini zur Bezeichnung des Bischofs anzusehen (S. 88ff.), obgleich allerdings bei Cyprian *antistes* an den Stellen, wo es begegnet, fast immer auf den Bischof angewandt wird (S. 90). Ebensowenig hat *pontifex* technische Geltung (S. 92f.). *Papa* begegnet bei Tertullian nur einmal; es wird an dieser Stelle gebraucht in Verbindung mit dem römischen Bischof, ist aber kaum dem gewöhnlichen Vokabular Tertullians zuzurechnen (S. 94). Cyprian selber verwendet den Ausdruck nicht; wohl erscheint

er mehrmals als an Cyprian gerichtete Anredeform in Korrespondentschreiben aus Rom und aus Afrika (S. 94f.). Der Titel war also damals, wie übrigens auch noch längere Zeit nachher, nicht für den römischen Bischof reserviert, wurde aber auch nicht allgemein gebraucht, sondern hatte wahrscheinlich einen volkstümlich zärtlichen Nebensinn. *Diaconus* ist Tertullian und Cyprian beiden geläufig (S. 97f.). Tertullian hat aber im Gegensatz zu Cyprian noch keine Derivativen; der letztere bietet öfters *hypodiaconus*; die später fast ausschliesslich vorkommende hybride Bildung *subdiaconus* findet sich einmal in einem Korrespondentschreiben aus Rom (S. 99). Dem *acoluthus* und *exorcista* begegnen wir bei Tertullian nicht, bei Cyprian hingegen öfters (S. 100f.); *exorcismus* und *exorcizare* fehlen (vielleicht zufälligerweise) in den Schriften Cyprians, finden sich aber wohl in den *Sententiae episcoporum* (S. 101). *Lector* begegnet sowohl bei Tertullian wie bei Cyprian (S. 101f.), *lectio* (= „Amt des Lektors“) aber wiederum erst bei Cyprian (S. 102), wie auch das Verbum *legere* in absoluter Verwendung, um das Wirken des Lektors anzudeuten (S. 103). Die Terminologie dieses Begriffssystems der kirchlichen Hierarchie tritt uns also bei Cyprian in vielfach erweiterter Form entgegen. Man darf die Schlussfolgerung ziehen, dass auch die entsprechenden Begriffe und Institute sich in der Zwischenzeit in mancher Hinsicht entwickelt und ausgebaut haben.

Was das Begriffssystem vom Unterhalt des Klerus anbelangt: in der Sprache Tertullians finden sich hierfür noch keine Spuren (S. 104ff.). Cyprian aber kennt verschiedene Gaben und zwar die *stipes* d.h. monatlich, durch die *divisio mensurna* dem Klerus regelmässig für den Lebensunterhalt erteilten Spenden (S. 107f.); die in seinen Briefen begegnenden *oblaciones* und *sportulae* (mit dem Verbum *sportulare* oder *sportulari*) scheinen aber mehr den Charakter gelegentlich und willkürlich erteilter Gaben zu haben (S. 108f.).

*Haeresis* und *haereticus* werden von Tertullian und Cyprian regelmässig in technischem Sinne verwendet (S.

113ff.). Das lateinische *secta*, das anfänglich öfters neben *haeresis* vorkam, hat sich allmählich in allgemeinere Richtung entwickelt und wird bei Tertullian und Cyprian mehrmals in günstigem Sinne auf die Christen selber angewandt (S. 113). Auch *schisma* wird von Tertullian gebraucht aber nicht häufig und zwar in der Mehrzahl der Fälle in biblischem Zusammenhang; er ist sich der Etymologie dieses Ausdrucks noch sehr gut bewusst; der Gebrauch ist nicht immer technisch (S. 118f.). *Dissensio*, das bei ihm einige Male neben *schisma* vorkommt, bekam niemals technischen Sinn, ebensowenig wie *scissura* (S. 117 und S. 118). Cyprian gebraucht *schisma* viel häufiger; bei ihm begegnet auch zum ersten Male die Ableitung *schismaticus* (S. 120). Tertullian und Cyprian beiden ist der Unterschied zwischen *haeresis* als dogmatische Uneinigkeit und *schisma* als Uneinigkeit disziplinärer Natur bekannt. Da die Gruppe *schisma*, *schismaticus* aber beträchtlich viel später in das Christenlatein eindrang, als *haeresis*, *haereticus*, ist das Gleichgewicht zwischen beiden noch nicht ganz erreicht. Der begriffliche Unterschied verwischt sich, namentlich bei Cyprian oft zu einem gefühlsmässigen und kann sogar gelegentlich ganz verschwinden. Der Sprachgebrauch dieser Zeit steht in Wesen aber nicht im Gegensatz zu dem der späteren Jahrhunderte (S. 130ff.).

*Martyr* und *martyrium* kommen häufig in den Schriften Tertullians vor und haben hier auch bereits technische Geltung. Dennoch ist der Sinn der Ausdrücke zu dieser Zeit noch nicht so scharf technisch zugespitzt wie nachher. Die ursprünglichen Bedeutungen „Zeuge“ und „Zeugnis“ sind noch keinesfalls durch die Begriffe „Leiden und Tod für den Glauben“ verdrängt worden; die letzteren sind demgemäss häufig nur in der Weise von Nebenbedeutungen mit *martyr* und *martyrium* verbunden, so dass „Zeuge“ und „Zeugnis“ nicht selten den Hauptbedeutungsinhalt der Wörter ausmachen (S. 146f.). *Martyr* ist in dieser Zeit noch nicht zu einem Titel erstarrt, sondern hat fast immer den Wert eines, die lebendige Handlung bezeichnenden *nomen actoris*; der Sinn ist

daher nicht immer ganz der gleiche; bald bezeichnet es den getöteten Blutzeugen (S. 142f.), bald denjenigen, welcher den Tod erwartet (auch *martyr designatus*), bald sogar solche, welche Zeugnis ihres Glaubens abgelegt haben, nachher aber wiederum in das alltägliche Leben zurückgekehrt sind (S. 144f.). Der Gruppe *martyr*, *martyrium* fehlt ein eigenes Verbum (das griechische μαρτυρεῖν wurde nicht mitübernommen); die Lücke wird teilweise aufgefüllt durch *pati*, das in absolutem Sinne verwendet, häufig die Bedeutung hat „sein Leben für den christlichen Namen geben“ (S. 148f.). Gleichfalls bekommt *passio* die Bedeutung „Martyrium“, wobei dann natürlich immer, im Gegensatz zu *martyrium*, die Begriffe „Leiden und Tod“ in dem Vordergrund stehen (S. 149f.). Die Gruppen *martyr*, *martyrium* und *pati*, *passio* sind engstens mit einander verbunden. Aber auch *confiteri* wurde in diesem Begriffssystem als Verbum verwendet (S. 152ff.); der Unterschied mit *pati* ist allerdings dieser, dass bei *confiteri* der Hauptbedeutungsinhalt „bekennen“ bleibt, während „Leiden“ und „Tod“ nur als Gefühlswerte hinzutreten; dennoch sind diese Begriffe bei Tertullian sehr häufig mit dem Worte verbunden; auch *confessio* schliesst bei ihm oft den Begriff des Leidens und Todes in sich (S. 155ff.) und erst recht bezieht *confessor* sich an den allerdings wenigen Stellen, wo das Wort bei ihm gebraucht ist, immer auf getötete Personen (S. 158ff.). Das Gegenstück zu dieser letzten Gruppe bilden *negare*, *negatio*, *negator*, welche dementsprechend nicht nur das Verneinen des christlichen Namens, sondern auch die Flucht vor dem gerichtlichen Verhör und somit vor dem Martertode andeuten (S. 162f.). Bei Cyprian hat sich in dem Verhältnis dieser Wortgruppen manches geändert. Zwar werden bei *martyr*, *martyrium* die Bedeutungen „Zeuge, Zeugnis“ noch sehr oft gefühlt (S. 170ff.) und ist *martyr* auch bei ihm noch keinesfalls zu einem Titel mit genau umschriebenem Begriffsinhalt erstarrt; aber die Nebenbedeutung „Tod“ fehlt doch niemals, sei es dass es sich, wie in den meisten Fällen, um wirklich getötete Blutzeugen handelt

(S. 166f.) oder um solche, welche entweder den Tod in kürzester Zeit erwarten, oder ihm ganz nahe gewesen sind (S. 168ff.). Die Gruppe *pati*, *passio* ist vorzüglich durch das Substantivum vertreten, das sehr oft das Martyrium, natürlich mit besonderer Betonung der Begriffe des Leidens und des Todes andeutet (S. 176f.); für das Verbum gibt es nur ein oder zwei Belege (S. 177); der verbale Begriff wird wiedergegeben mit Verbindungen wie *martyrium consummare* (S. 174) und *martyrium facere, edere* usw. (S. 174f.), welche nicht entstehen konnten, ohne dass man sich der Bedeutung „Zeugnis“, obgleich nicht als einziger, bewusst war und weiter mit dem Verbum *coronari* (S. 194f.). Die Gruppe *confiteri* usw. hebt sich bei Cyprian von den vorhergehenden sehr deutlich ab. Der Begriff des Todes ist mit diesen Ausdrücken niemals mehr verbunden; das mündliche Bekennen vor Gericht steht ganz im Vordergrund (S. 178ff.); *confessor* wird von ihm sehr häufig gebraucht; es verliert allmählich seinen Charakter von *nomen actoris* und wird zum Titel für diejenigen, welche im Gegensatz zu den *martyres* ihr Glaubensbekenntnis nicht mit dem Tode besiegelt haben und diesen Tod auch nicht unmittelbar erwarten (S. 181ff.). Von der Gruppe *negare* usw. hat sich bei Cyprian nur das Verbum neben dem in gleicher Bedeutung gebrauchten *labi* behauptet (S. 185); *negatio* und *negator* fehlen gänzlich. Statt deren begegnen uns häufig das Verbalsubstantiv *lapsus* und das selbständig gebrauchte Perfektpartizip *lapsi* (vorzüglich in dieser pluralischen Form S. 185f.); den Gegensatz bildet *stantes* (S. 187f.). Auch werden die Abtrünnigen mit den besonderen Bezeichnungen *sacri-ficati*, *turificati* und *libellatici* angedeutet. Das Siegeszeichen oder die Belohnung der Märtyrer bezeichnet Tertulian mit *brabium*, *corona*, oder *palma* (S. 191f.); Cyprian kennt den Ausdruck *brabium* nicht. *Corona* hat bei ihm technische Geltung erhalten. Das Verbum *coronari* hat dementsprechend in technischer Verwendung die Bedeutung „das Martyrium erleiden“ angenommen (S. 194f.). *Palma* wird von ihm auch noch einige Male gebraucht (S. 195).

An dem Begriffssystem des Martyriums lassen sich in vorbildlicher Weise die semantischen und kulturgeschichtlichen Strömungen dieser Zeit beobachten. Die Begriffe entwickeln sich und heben sich in deutlicherer Weise von einander ab; die betreffenden Termini bekommen dadurch einen mehr zugespitzt technischen Sinn. Die Folgen sind Differenzierung und Zurückdrängung überflüssig gewordener Synonyme einerseits und grösserer Ausbau der Terminologie anderseits.

Zur Bezeichnung der christlichen Nächstenliebe verwendet Tertullian *agape*, *caritas* und *dilectio* (S. 200ff.); das letztere wird aber in seinen Schriften weitaus bevorzugt. Cyprian gebraucht die nämlichen Ausdrücke; bei ihm hat *caritas* aber viel an Einfluss gewonnen (S. 206ff.); „Barmherzigkeit“ heisst bei Tertullian *misericordia* (S. 209ff.); vereinzelt hat das Wort, besonders in der Verbindung *opera misericordiae* (S. 211), die konkretisierende Bedeutung „Mildtätigkeitsübung“. *Misericors* hat einen ähnlichen Sinn (S. 211f.). *Iustitia* wird von ihm gelegentlich in der gleichen konkretisierenden Bedeutung wie *misericordia* gebraucht, wiederum in Verbindung mit dem Plural *opera* (S. 215f.). Bei Cyprian sind die Belege dieser konkretisierenden Bedeutungen von *misericordia* und *iustitia* deutlicher und viel zahlreicher (S. 212f. und S. 216); die Adjektive *misericors* und *iustus* werden öfters selbständig verwendet zur Bezeichnung desjenigen, der die christliche Mildtätigkeit als Tugend übt (S. 214 und S. 217). Der Plural *miserationes* kommt in seinen Schriften einige Male in der konkreten Bedeutung „Almosen“ vor (S. 214). *Operari* bedeutet „die Mildtätigkeit üben“, *opera* und der Singular *opus* „die Werke der Mildtätigkeit“ und *operatio* wird um das Ueben dieser Werke anzudeuten hierbei als nomen actionis verwendet. Tertullian gebraucht diese Ausdrücke noch nicht oder nur selten selbständig (S. 220ff.); bei Cyprian hingegen begegnet der selbständige Gebrauch auf Schritt und Tritt (S. 222ff.); besonders ist das der Fall mit dem kollektiven Singular *opus*, welcher niemals durch Attribute näher bestimmt wird (S. 223).

Das Partizip *operans* wird von ihm in gleicher Weise wie die Adjektive *misericors* und *iustus* verwendet (S. 222). Der Gräzismus *eleemosyna* hat bei Tertullian die konkrete Bedeutung „Almosen“, daneben aber auch noch gelegentlich den abstrakten Sinn „Mildtätigkeit“ oder „Barmherzigkeit“ (S. 225f.). Cyprian gebraucht das Wort fast ausnahmslos konkret im Plural (S. 227); der Singular steht nur einige Male an Stellen, wo Bibeleinfluss nachweisbar ist (S. 226). Die alte Kirche kannte auch eine organisierte Form der Mildtätigkeitsübung. Tertullian spricht einmal von einer Gemeindekasse, *arca*, an welche die Gläubigen ihre Beiträge, *stipes*, abführen (S. 228); Cyprian verwendet *arca* überhaupt nicht und *stips* nur in anderer Bedeutung (S. 229). Wohl hat er einmal *oblatio* zur Bezeichnung der vom Bischof an gefangene Christen gesandten Unterstützung und *quantitas* deutet einige Male die für die offizielle Mildtätigkeitsübung bestimmte Geldsumme an (S. 229f.). Die Agape oder das Brüdermahl ist nur einmal bei Tertullian, bei Cyprian aber gar nicht bezeugt (S. 232ff.). *Refrigerare* und *refrigerium* haben augenscheinlich weder bei Tertullian noch bei Cyprian in dem Begriffssystem der Mildtätigkeitsübung technische Geltung (S. 236ff.).

Obgleich die öffentliche und organisierte Mildtätigkeitsübung in der alten Kirche sicher ein reges Leben gehabt hat, haben die betreffenden Begriffssysteme im Vokabular der Schriften Tertullians und Cyprians leider nur geringfügige Spuren hinterlassen. Uebrigens können wir auch auf diesem Gebiete dem Sprachgebrauch Tertullians gegenüber bei Cyprian eine verhältnismässig stärkere Ausbreitung, Differenzierung und Konkretisierung der Terminologie beobachten.

---



## Namen und Sachverzeichnis.

### A

Aalders 6<sup>3</sup>, 10<sup>4</sup>, 153<sup>2</sup>  
 Abhandlungen Cyprians 4  
 Acta Perpetuae 189  
 Acta proconsularia Cypriani 95  
 Adam K. 18, 55<sup>1</sup>  
 Aenderungsversuche, individuel-  
 le 4  
 Aeschylus 110  
 Affekterscheinung 132  
 Afrikanische Kirche 5, 69 ff.  
 Agape 199, 201, 230 ff., 241, 251  
 Akolyth 100  
 Alès de 18<sup>3</sup>, 20<sup>1</sup> f., 23, 30<sup>1</sup> f.,  
 37<sup>4</sup> f., 76<sup>1</sup>, 78<sup>5</sup> ff., 98<sup>1</sup>, 106<sup>1</sup>, 124<sup>2</sup>  
 Ambrosiaster 99, 117<sup>1</sup>  
 Ambrosius 191  
 Ammianus Marcellinus 73  
 Amtssprache 47, 51  
 Anredeformeln 188 ff.  
 Apollonius 140  
 Apuleius 105, 205  
 Arkandisziplin 38  
 Aszet 185  
 Aufbau der Kirche 2, 7 ff.  
 Augustinus 20<sup>3</sup>, 73<sup>2</sup>, 88, 98<sup>2</sup>, 121,  
 127 ff., 132, 184, 191, 231, 234  
 Aurelianus 28

### B

Baer 216<sup>1</sup>  
 Bartoli 28, 32<sup>2</sup>, 33  
 Basilika 25 f.  
 Batiffol 9, 20<sup>1</sup> f., 38<sup>1</sup>, 74<sup>2</sup> ff., 83<sup>2</sup>,

93<sup>1</sup> ff., 98<sup>1</sup>, 112<sup>1</sup>, 197<sup>2</sup>, 201<sup>1</sup>  
 202<sup>2</sup>, 231 f.  
 Bauer 199<sup>2</sup>, 224<sup>2</sup>  
 Baumgartner 231<sup>2</sup>, 234<sup>2</sup>  
 Bayard 39<sup>4</sup>, 78<sup>2</sup>, 80<sup>1</sup> ff., 98<sup>2</sup>, 107<sup>2</sup>,  
 109<sup>2</sup>, 120, 124<sup>2</sup>, 132, 171<sup>1</sup>, 175,  
 187<sup>1</sup>, 212<sup>1</sup>, 213<sup>2</sup>, 227<sup>2</sup>  
 Begriffssystem 2  
 Bekenner 141<sup>1</sup>, 158 ff.  
 Bibel 57, 112, 115, 136 ff., 150,  
 178, 191 f., 193, 206, 209, 215,  
 225 ff.; — Tertullians 11, 77,  
 114, 150 f., 203, 207; — Cy-  
 prians 79 f., 84, 137 f., 203<sup>1</sup>,  
 206 ff.; — Augustins 203<sup>1</sup>;  
 — sprache 57, 153<sup>2</sup>, 158, 203,  
 224 ff.; — übersetzer 46; —  
 übersetzung 3, 6, 10<sup>4</sup>, 11, 82,  
 112, 136, 227<sup>2</sup>; — zitate 6;  
 vgl. Itala, Vulgata  
 Bilz 97<sup>1</sup>  
 Bischof 73 ff., 245  
 Brief der Kirchen von Vienne und  
 Lyon 45, 139, 140  
 Briefe Cyprians 5

### C

Cabrol 26<sup>1</sup>, 112<sup>1</sup>  
 Caldonius 82  
 Callimachus 224<sup>2</sup>  
 Capelle 37<sup>4</sup>  
 Caritas 196 ff., 250 f.; — öffent-  
 liche 196 f., 228 ff., 251; —  
 private 196 f., 208 ff.

Cassianus 99  
 Celerinus 190, 223<sup>4</sup>  
 Charisius 72  
 Chiro 237<sup>3</sup>  
 Christenlatein, Christensprache,  
 altchristliche Sondersprache  
 usw. 1 ff.  
 Christianismen 3; — lexikologi-  
 sche 14; — semantische 14, 154,  
 218<sup>1</sup>  
 Cicero 112, 202, 205  
 Clemens Alexandrinus 45  
 Clemens ad Corinthios 73<sup>2</sup>, 106,  
 117  
 Codex Lugdunensis 11, 74<sup>1</sup>, 82<sup>4</sup>,  
 114, 151; — Monacensis 105<sup>2</sup>;  
 — Ottonianus-Vaticanus 74<sup>1</sup>,  
 114; — a (Vercellensis) 117; —  
 b (Veronensis) 153<sup>2</sup>; — d (Can-  
 tabrigiensis) 112; — d (Claro-  
 montanus) 115, 121; — e (Bod-  
 leianus Laudianus) 112; — e  
 (Sangermanensis) 112; — f (Bri-  
 xianus) 112, 115, 121; — g (Hol-  
 miensis) 112, 137 f.; — g (Boer-  
 nerianus) 112, 115 f., 121; — g<sup>1</sup>  
 (Sangermanensis) 153<sup>2</sup>; — h  
 (Floriacensis) 137; — q (Mo-  
 nacensis) 153<sup>2</sup>  
 Cornelius 5, 19, 69 f., 82, 95, 132 f.  
 Cresconius 121, 127 f.  
 Cyprianus 1 ff.

## D

Daicovicu 28<sup>3</sup>  
 Delehaye 136<sup>2</sup>, 140<sup>2</sup>, 145<sup>2</sup>, 164<sup>2</sup>,  
 168<sup>1</sup>, 175, 184<sup>3</sup>, 185<sup>2</sup>, 236<sup>8</sup>, 240<sup>2</sup>  
 Deissmann 7, 24<sup>2</sup>, 93, 189, 199<sup>2</sup>  
 Diakonat 96 ff.  
 Didascalia Apostolorum 99  
 Diehl 37<sup>3</sup>, 96<sup>1</sup>, 200<sup>1</sup>  
 Dirksen 72<sup>2</sup>  
 Dörfler 136<sup>1</sup>, 184<sup>4</sup>, 189<sup>2</sup>  
 Duchesne 74<sup>2</sup>

## E

Ehrhard 97<sup>1</sup>  
 Eisenhofer 185<sup>1</sup>  
 Ernst 21<sup>1</sup>, 164<sup>2</sup>  
 Erwartungsperiode 3  
 Eucharistiefeier 230 ff.  
 Eusebius 20<sup>1</sup>, 33, 140<sup>3</sup>, 141<sup>1</sup>  
 Exorzistat 100 f.

## F

Faustus 128<sup>2</sup>  
 Firmilianus 5, 42, 80 f.  
 Friedländer 106<sup>2</sup>  
 Funk 15<sup>1</sup>, 38<sup>1</sup>, 231<sup>1</sup>, 232  
 Funk—Bihlmeyer 74<sup>2</sup> f.  
 Fürth 197

## G

Galtier 76<sup>1</sup>  
 Gärungsperiode 3  
 Geschäftssprache 229  
 Gleichgewichtsperiode 3, 136 ff.  
 Gnadenleben 2, 136 ff.  
 Gnostizismus 3  
 Grammatiker, Fachsprache der 13  
 Grosheide 121<sup>1</sup>

## H

Häresie 16 f., 19, 110 ff.  
 Harnack 9<sup>3</sup>, 15<sup>1</sup>, 45, 76<sup>1</sup>, 197<sup>3</sup>  
 Hartel 138<sup>1</sup>, 206  
 Hauskirche 25  
 Hegesippus 140  
 Heraeus 93<sup>4</sup>  
 Hermas 117, 141, 219  
 Herodotus 110  
 Hieronymus 45, 73, 88, 97, 126,  
 137, 184, 191, 231, 240  
 Hippolytus 38, 45, 145<sup>2</sup>, 168<sup>1</sup>, 233  
 Hocedez 140<sup>1</sup>

## I

Ignatius 13, 16, 75, 112, 234<sup>a</sup>  
 Inschriften 3, 7, 28, 33, 37, 72, 90,  
 96, 99, 136, 184, 191, 234, 236<sup>a</sup>,  
 237<sup>a</sup>, 240  
 Irenaeus 45, 99, 112<sup>1</sup>, 115, 117,  
 122, 124, 140 ff., 233, 236, 238  
 Itala 45, 57, 73, 83<sup>1</sup>, 96 f., 105,  
 115 ff., 121, 137, 191<sup>3</sup>, 202, 235  
 vgl. Bibel

## J

Josephus (Flavius) 110  
 Jurisconsulti 48  
 Justinus 37, 112, 233  
 Juvenalis 93

## K

Katakomben 25  
 Katechumenat 37 ff., 243  
 Katholizität 23 f., 243  
 Kaulen 45<sup>a</sup>  
 Keating 231<sup>1</sup>  
 Keller 197<sup>a</sup>  
 Kellner 201<sup>1</sup>, 221<sup>1</sup>  
 Kirche 9 ff.; Gesamt— 12 f.,  
 16 f.; —gebäude 24 ff., 241,  
 243; —gemeinde 12, 16; —spra-  
 che 44  
 Kittel 111<sup>1</sup>, 121<sup>1</sup>  
 Klerus 44 ff., 243 f.; — weihe  
 48 ff.  
 Koch H. 17<sup>a</sup>, 18<sup>a</sup>, 76<sup>1</sup>  
 Koch W. 112<sup>1</sup>  
 Koffmane 37<sup>1</sup>, 46<sup>a</sup>, 202<sup>1</sup>, 218,  
 221<sup>1</sup>, 237<sup>a</sup>  
 Kommunismus 197  
 Kranz, Siegeskranz der Märtyrer  
 191 ff.  
 Kretschmer 28, 33  
 Krieg 74<sup>a</sup>, 112<sup>1</sup>  
 Kultsprache 88, 105, 218

Kultur, altchristliche 1 ff.; —la-  
 tein 4 f.  
 Kultusgebäude 25 f.  
 Kurialsprache 8

## L

Labriolle de 76<sup>1</sup>, 93<sup>a</sup> ff., 136<sup>a</sup>,  
 140<sup>a</sup>, 141<sup>a</sup>, 164<sup>a</sup>, 184<sup>1</sup>, 235<sup>a</sup>,  
 236<sup>a</sup>, 238<sup>1</sup> f.  
 Lactantius 28  
 Laien 44, 54 ff., 59 ff., 68 ff.,  
 243 ff.  
 Landgraf 197<sup>a</sup>  
 Lebensunterhalt des Klerus 104  
 ff., 246  
 Lebreton 2<sup>a</sup>, 37<sup>a</sup> f.  
 Leclercq 7, 15<sup>1</sup>, 16<sup>1</sup>, 17<sup>a</sup>, 20<sup>1</sup>, 26<sup>a</sup>,  
 37<sup>1</sup>, 44<sup>1</sup>, 74<sup>a</sup> ff., 90<sup>a</sup>, 97<sup>1</sup>, 104<sup>1</sup>,  
 145<sup>a</sup>, 164<sup>a</sup>, 168<sup>1</sup>, 197<sup>a</sup>, 231<sup>1</sup>, 235<sup>a</sup>  
 Leeuw van der 235<sup>a</sup>, 238<sup>a</sup>  
 Lektor 101 ff.  
 Lemaire 26<sup>1</sup> ff.  
 Leo Magnus 117<sup>1</sup>  
 Leugner 159, 162 f.  
 Lex 100<sup>a</sup>  
 Liebesmahl, vgl. Agape  
 Liese 197<sup>a</sup>, 201<sup>a</sup>, 232<sup>a</sup>  
 Lightfoot 15<sup>1</sup>  
 Lohmeyer 147<sup>1</sup>  
 Löfstedt 71  
 Lucianus 95, 183, 190  
 Lucius E. 164<sup>1</sup>

## M

Mailander Edikt 25  
 Märtyrer, —akten 3; —gedächt-  
 nismahl 240; —grab 136; —kult  
 25; —tum 136 ff., 250  
 Martyrium Polycarpi 15<sup>1</sup>, 16, 139 f.  
 Mechanische Uebernahme 46,  
 114<sup>1</sup>, 137  
 Metapher 35  
 Michel A. 111<sup>1</sup> f.

Michel O. 138<sup>2</sup>, 147<sup>1</sup>  
 Michiels 74  
 Mildtätigkeit, vgl. Caritas  
 Minucius Felix 233<sup>2</sup>  
 Mohrmann 13 ff.  
 Mommsensches Verzeichnis 18<sup>2</sup>  
 Monceaux 6<sup>1</sup>, 37<sup>2</sup>, 95<sup>4</sup>  
 Montanismus 3  
 Morin 117<sup>2</sup>, 185  
 Muratorisches Fragment 16 f.

## N

Nachleben 2, 4, 24, 90, 92  
 Nächstenliebe 2, 196 ff., 250  
 Neubildung 4  
 Novatian 5, 35, 94

## O

Oehler 160  
 Optatus (von Mileve) 125, 128<sup>1</sup>,  
 184  
 Ostiariat 103

## P

Pacianus 73<sup>2</sup>  
 Papyri 189<sup>3</sup>  
 Passio Perpetuae 94, 236  
 Paulinus Nolanus 45  
 Pétré 213<sup>2</sup>, 214<sup>2</sup>, 215<sup>1</sup>, 224<sup>4</sup>  
 Philo 110  
 Philosophensprache 209  
 Pighi 73<sup>3</sup>  
 Plebiscitum Ovinium 47<sup>1</sup>  
 Plinius mai. 13  
 Plinius min. 7 f., 117  
 Pompe 27<sup>4</sup>  
 Pompei 36<sup>3</sup>  
 Pontius 93, 125, 171<sup>1</sup>  
 Priester 73 ff., 245; Opfer— 86  
 Primasius 136, 138  
 Privatbesitz 197  
 Ps. Ambrosius 184

Ps. Cyprianus 37  
 Ps. Hieronymus 73<sup>2</sup>  
 Puniet 37<sup>4</sup> ff.

## Q

Quasten 101<sup>3</sup>  
 Quintilian 202, 218<sup>1</sup>

## R

Rauschen 83<sup>4</sup>  
 Rechtssprache 49, 72, 138, 146,  
 150, 152  
 Reifferscheid 160  
 Rhetorensprache 208 f.  
 Rigorismus 3  
 Romanische Sprachen 24, 37, 202,  
 227  
 Römische Kirche 69 ff.  
 Roensch 191<sup>3</sup>, 235<sup>4</sup>, 236<sup>5</sup>  
 Rossi de 76<sup>1</sup>, 96<sup>1</sup>  
 Rottmanner 20<sup>3</sup>

## S

Sauer 186<sup>1</sup>, 231<sup>1</sup>  
 Schiaffini 72<sup>1</sup>  
 Schisma 3, 19, 23, 115 ff.  
 Schlier 112<sup>1</sup>  
 Schmidt 8<sup>1</sup>, 24<sup>3</sup>  
 Schneider 235<sup>1</sup> ff.  
 Schrijnen 3 ff.  
 Schrijnen—Fischer 10<sup>1</sup>  
 Schrijnen—Mohrmann 4 f., 36,  
 42<sup>2</sup>, 50<sup>2</sup>, 56, 223  
 Schwarz 20<sup>1</sup>  
 Scriptores Hist. Aug. 73  
 Seneca 117  
 Sententiae episcoporum 5  
 Soden von 6<sup>2</sup> f., 10<sup>4</sup>, 116, 153<sup>2</sup>,  
 206, 208  
 Stählin 122<sup>1</sup>  
 Standesunterschied 55 f., 71  
 Stoa 209

<b>T</b>	Volk des Bischofs (= Christengemeinde) 55 f., 61 ff., 68, 70, 224
Teeuwen 3 ff.	Volk (= Laien) 56 f., 59, 63 ff.
Tertullianus 1 ff.	Volk des Teufels 61
Thesaurus Linguae Latinae 50 <sup>4</sup> , 90, 98 <sup>2</sup> , 117 <sup>1</sup> , 134 <sup>1</sup> , 203 <sup>1</sup> , 205, 239	Völker 231 <sup>3</sup>
Titel, kultischer— 189 ff.	Volkssprache 5
Totengedächtnismahl 236 <sup>6</sup> , 240	Volkstümlicher Einschlag 4
<b>U</b>	Vopiscus 28
Umgangssprache 5	Vossler 1 f.
<b>V</b>	Vulgata 11 f., 45, 73 <sup>3</sup> , 74 <sup>1</sup> , 77, 80, 83 <sup>1</sup> , 97, 113 <sup>1</sup> , 116 <sup>1</sup> f., 137 ff., 150, 199, 203 <sup>1</sup> , 206 <sup>1</sup>
Varro 112	<b>W</b>
Vegetius 237 <sup>3</sup>	Watson 34 <sup>1</sup> , 85 <sup>5</sup> , 88 <sup>1</sup> , 98 <sup>3</sup> , 101 <sup>1</sup> , 107 <sup>3</sup> , 120, 124 <sup>2</sup> , 132, 164 <sup>1</sup> , 206 <sup>3</sup>
Verwaltung der Kirche 2, 7 ff.	Wilpert 184 <sup>4</sup>
Vidossi 28 <sup>3</sup>	Wortspiel 86
Volk Gottes (= Volk der Juden) 57, 65, 244	<b>Z</b>
Volk Gottes (= Volk der Christen) 57 f., 60 f., 66 f., 244	Zahn 16
	Zeiller 25 <sup>3</sup>

# Wortverzeichnis.

## A. Lateinische Wörter

### A

acolithus 100, 246  
adlectio, adlegere 49, 51, 54, 244  
administratio 99  
agape 199 ff., 206 ff., 231 ff., 250  
amare 199, 205  
amor 198, 202  
antistes 88 ff., 171, 245  
antistita 89  
arca 228 f., 251  
auctor 89<sup>a</sup>  
audiens 39, 41  
auditor 39  
audire 40  
authenticus 15

### B

basilica 32<sup>a</sup>  
benedictae 188 f.  
benedicti 188  
brabium 191, 195, 249  
bule 7

### C

cantor 185  
caritas 198 f., 202 f., 206 ff., 250  
catechista 40, 42  
catechizare 40, 42  
catechumenus 39, 41, 159  
catholica 16 f., 20, 242  
catholica ecclesia 13 ff., 242 f.  
catholice 14  
catholicus 13 ff., 242 f.

clericus 50, 244  
clerus 45 f., 49 f., 54, 243 f.  
coepiscopus 78, 245  
comitia 7 f., 11  
commartyr 142  
compassibilis 148<sup>1</sup>  
compati 148<sup>1</sup>, 149  
compresbyter 82, 245  
confessio 147, 151 ff., 164, 171 f.,  
178 ff., 248; — consummare  
174; — privata 187  
confessor 146<sup>1</sup>, 158 ff., 163 ff.,  
181 ff., 248 f.  
confiteri 150 ff., 164, 172, 177 ff.,  
195, 248 f.  
consacerdos 85  
constituere 52 f., 244  
contio 7 f., 11  
convivium 234; — dominicum 233  
cooptare 53, 244  
corona 192 ff., 249; — caelestis  
165, 193; — confessionis 193;  
— fidei 193; — pacis 194; —  
passionis 193  
coronare 177, 179, 192 ff., 249  
creare 53  
curia 24<sup>a</sup>  
currere ad ecclesiam 36

### D

diaconatus 99  
diaconia 99  
diaconium 99

diaconus 96 ff., 246  
 dilectio 198, 202 ff., 206<sup>1</sup>, 207 f.,  
 250  
 dilector 205  
 dilectus 208<sup>1</sup>  
 diligere 199, 203, 205  
 discessio 129 f.  
 discere 40  
 discidium 130  
 discissio 129 f.  
 dissensio 117 ff., 247  
 divisio mensurna 104, 108, 246  
 doctor 40 f., 42 f.; — audientium  
 42, 243; — legis 41; — natio-  
 num 41  
 dominicum 36 f., 243  
 dominus 189 ff.  
 dux 49<sup>2</sup>

## E

ecclesia 7 ff., 243  
 eleemosyna 213 f., 217, 224 ff.,  
 251; — dare 225; — facere  
 213, 227; — praestare 227  
 episcopatus 76 ff., 245  
 episcopus 72 ff., 245; — episco-  
 porum 76  
 exomologesis 178  
 exorcismus, exorcista, exorcizare  
 100 f., 246

## F

facere 52 f., 244  
 fideles 215  
 fides 113  
 fraternitas 64  
 fuga 163<sup>1</sup>

## H

haeresis 110 ff., 246 f.  
 haereticus 114 f., 246 f.  
 honor 49, 53 f., 244  
 hypodiaconus 99, 246

## I

impassibilis 148<sup>1</sup>  
 incompassibilis 148<sup>1</sup>  
 interrogare 157  
 iustitia, iustus 215 ff., 250

## L

labi 185, 249  
 laicus 54 f., 59 f., 64<sup>1</sup>, 244  
 lapsus (-o), lapsus (-u) 185 f., 249  
 lectio 102, 246  
 lector 101 ff., 246  
 legere 103, 246  
 libellaticus 186 f., 249  
 libellus 187  
 limen ecclesiae 30, 35  
 lucrum 107<sup>1</sup>

## M

maior natu 80 f.  
 martyr 136 ff., 150, 157 ff., 161,  
 163 ff., 178, 182 ff., 247 ff.;  
 — designatus 144, 171, 248  
 martyrium 136 ff., 149 f., 157 f.,  
 170 f., 178, 180, 194 f., 247 ff.;  
 — consummare 144<sup>1</sup>, 169, 174,  
 249; — edere 174 f., 177, 249;  
 — facere 142, 174 f., 177, 194,  
 249; — praebere 174 f., 177;  
 — tollere 175  
 mater viventium 12  
 minister 97 ff.  
 ministerium 99  
 miseratio 210, 212, 214, 250  
 miserator 212  
 misericordia 209 ff., 225, 250;  
 — facere 213  
 misericors 209, 211 f., 214, 217,  
 250

## N

negare 157 f., 162, 185, 248 f.  
 negatio 158, 162 f., 185, 248 f.

negator 158 ff., 161, 163, 185,  
248 f.  
neophytus 41  
novellus 43  
novitiolus 39  
novus 43

## O

oblatio 104 ff., 229, 246, 251  
offerre 106  
opera (-a) 218<sup>1</sup>, 223<sup>5</sup>  
opera (-r) 212 f., 222 f., 250;  
— bona 218, 219<sup>1</sup>, 221, 223;  
— dilectionis 221; — iusta 217,  
223; — iustitiae 215 f., 221;  
— iustorum 223; — misericor-  
diae 211 f., 216, 218, 221, 223,  
250; — misericordiarum 211,  
221  
operans 217, 218<sup>1</sup>, 222, 251  
operari 205, 218 ff., 250  
operarius 218<sup>1</sup>, 222  
operatio 106, 205, 218, 221 f.,  
224, 229, 250; — dilectionis  
222; — eleemosynae 222, 225;  
— iusta 217, 224  
operator 218<sup>1</sup>  
operatrix 218<sup>1</sup>  
operatus 218<sup>1</sup>  
operositas 218<sup>1</sup>  
operosus 218<sup>1</sup>  
opus 205, 218 f., 222 f., 227, 250;  
vgl. opera (-r)  
ordinare, ordinatio 48 f., 51 f.,  
54, 243 f.  
ordo 44, 47, 50 f., 54, 56, 243 f.;  
— ecclesiae 47; — ecclesiasti-  
cus 47; — equester 47; — ma-  
gistratum 47; — monogamo-  
rum 48; — sacerdotalis 48;  
— senatorius 47

## P

palma 192, 195, 249  
palmatus 192

papa 93 ff., 245  
passibilis 148<sup>1</sup>  
passio 140<sup>1</sup>, 147 ff., 158, 169,  
171 ff., 176 f., 178, 248 f.  
pastor 49<sup>2</sup>  
pati 140<sup>1</sup>, 147 ff., 158, 174<sup>1</sup>, 176 f.,  
178, 194 f., 248 f.  
plebs 44, 55 ff., 60 ff., 67 ff.,  
244 f.; — credentium 61, 67;  
— Dei, Christi usw. 60; —  
nostra 61 f.  
pontifex 83<sup>1</sup>, 92 f., 245  
populus 44, 57 ff., 65 ff., 244 f.;  
— credentium 66; — Dei 58,  
66; — i duo 57, 66; — eccle-  
siae 58, 66; — fidelium 66;  
— Iudaicus 57; — posterior  
58; — secundus 58  
praepositus 49<sup>2</sup>, 81<sup>1</sup>, 89 ff., 245  
praesidens 89, 245  
praesidere 89  
presbyter 73 ff., 245  
presbyterium 82, 245  
proselythus 42<sup>1</sup>  
psalmista 185  
pseudoepiscopus 78, 245  
pulsare ad ecclesiam 35 f.

## Q

quantitas 229 f., 251

## R

refrigerare 235 ff., 251  
refrigeratio 237, 239  
refrigerium 237 ff., 251  
refrigescentia 237  
rudis 43

## S

sacerdos 82 ff., 245; — summus  
75, 83 ff., 245  
sacerdotalis 82, 84<sup>1</sup> f., 245  
sacerdotium 82, 245



sacrificatus 186 f., 249  
 sancti 215  
 schisma 113, 115 ff., 247  
 schismaticus 119 f., 247  
 scindere 129 f.  
 scissura 117, 247  
 secta 113, 247  
 sectator 113<sup>a</sup>  
 senex 74, 77, 80  
 senior 74, 77 f.  
 separatio 130  
 servus maioris loci, — minoris  
 loci 55<sup>1</sup>  
 sors 46<sup>1</sup>  
 sportula 104, 106, 109, 246  
 sportulare (-i) 109, 246  
 stans 187 f., 249  
 stare 188<sup>1</sup>  
 sterilis 214  
 stipendium 107<sup>a</sup>  
 stips 104 ff., 228 f., 246, 251

subdiaconus 99, 246  
 synagoga 11, 24<sup>a</sup>

## T

testari 171<sup>1</sup>  
 testificare 148  
 testimonium 137 ff., 147, 180  
 testis 137, 139, 171  
 turificatus 186 f., 249  
 turba 11

## U

unitas 113 f.  
 unus 13, 22

## V

veniens 41  
 veritas 113  
 verus 15

## B. Griechische Wörter

ἀγάπη 199, 202 f., 231 f., 234<sup>a</sup>  
 αἵρεσις 111, 114<sup>1</sup>, 121  
 αἵρετικός 115  
 ἀναπαύειν (—εσθαι) 235 f.  
 ἀναψύχειν 235  
 ἀρχιερεύς 83  
 αὐλλίξεσθαι 235  
 ἀφαιρέμα 105<sup>a</sup>  
 βραβεῖον 191  
 διάκονος 96 f.  
 ἐκκλησία 7 f., 11 f., 111  
 ἐλεημοσύνη 214, 224, 226  
 ἐπίσκοπος 72 f.  
 ἐξομολογεῖν 150  
 ἦθος 202  
 καθολικὴ ἐκκλησία 13, 15<sup>1</sup>  
 κληρὸς 44 f., 46<sup>1</sup>  
 κυριακόν 36<sup>a</sup>  
 κυρικόν 36<sup>a</sup>

λαϊκοί 44, 56<sup>a</sup>  
 λαός 56<sup>a</sup>, 57  
 μάρτυς 136 ff., 145<sup>a</sup>, 168<sup>1</sup>, 175  
 μαρτυρεῖν 138<sup>a</sup>, 140, 142, 148, 174,  
 248  
 μαρτυρία 137, 140 f.  
 πάθος 202, 209  
 οἶκος τῆς ἐκκλησίας 33  
 ὁμολογεῖν 138<sup>a</sup>  
 ὁμολογητής 141<sup>1</sup>  
 ὁμολογία 139  
 ὁμόλογος 141<sup>1</sup>  
 πρεσβύτερος 80 f.  
 πρεσβύτερης 74<sup>1</sup>  
 σχίσμα 111, 115, 117, 121  
 συναγωγή 11  
 τέλειος 174<sup>1</sup>  
 τελειοῦν 174<sup>1</sup>  
 τελειώσεις 174<sup>1</sup>

# INHALT.

<b>Literaturverzeichnis . . . . .</b>	<b>v</b>
<b>Einführung . . . . .</b>	<b>1</b>
<b>Aufbau und Verwaltung der Kirche . . . . .</b>	<b>7</b>
<b>I. Kirche, Kirchengemeinden, Kirchengebäude. . . . .</b>	<b>7</b>
<b>A. Kirche, Kirchengemeinden . . . . .</b>	<b>7</b>
1. <i>Ecclesia</i> . Einführende Bemerkungen . . . . .	7
Bei Tertullian. . . . .	12
2. <i>Ecclesia catholica</i> . Bei Tertullian . . . . .	13
Bei Cyprian . . . . .	18
<b>B. Kirchengebäude. Einführende Bemerkungen . . . . .</b>	<b>24</b>
<i>Ecclesia</i> = „Kirchengebäude“ bei Tertullian . . . . .	29
<i>Ecclesia</i> und <i>dominicum</i> = „Kirchengebäude“ bei Cyprian . . . . .	34
<b>II. Katechumenat. Einführende Bemerkungen. . . . .</b>	<b>37</b>
<i>Catechumenus, audiens, auditor, doctor, neophytus</i> bei Tertullian . . . . .	39
<i>Catechumenus, audiens, doctor</i> bei Cyprian. . . . .	41
<b>III. Klerus und Laien. Einführende Bemerkungen . . . . .</b>	<b>44</b>
<b>A. Der Klerus. Bei Tertullian . . . . .</b>	<b>44</b>
1. <i>Clerus</i> . . . . .	44
2. <i>Ordo, ordinatio, ordinare, adlectio, adlegere</i> . . . . .	47
3. <i>Honor</i> . . . . .	49
Bei Cyprian . . . . .	49
1. <i>Clerus, clericus</i> . . . . .	49

2.	<i>Ordo, ordinatio, ordinare, facere, constituere, cooptare</i> . . . . .	51
3.	<i>Honor</i> . . . . .	53
B.	Die Laien. Bei Tertullian . . . . .	54
1.	<i>Laici</i> . . . . .	54
2.	<i>Plebs</i> . . . . .	55
3.	<i>Populus</i> . . . . .	57
	Bei Cyprian . . . . .	59
1.	<i>Laici</i> . . . . .	59
2.	<i>Plebs</i> . . . . .	60
3.	<i>Populus</i> . . . . .	65
IV.	Bischöfe, Priester und andere Mitglieder des Klerus. . . . .	72
A.	Bischöfe und Priester . . . . .	72
1.	<i>Episcopus</i> und <i>presbyter</i> . Einführende Bemerkungen. . . . .	72
	Bei Tertullian. <i>Episcopus, episcopatus, presbyter</i> . . . . .	75
	Bei Cyprian. <i>Episcopus, coepiscopus, pseudoepiscopus, episcopatus, presbyter, compresbyter, presbyterium</i> . . . . .	78
2.	<i>Sacerdos</i> . Einführende Bemerkungen. . . . .	82
	Bei Tertullian. <i>Sacerdos, summus sacerdos</i> . . . . .	83
	Bei Cyprian. <i>Sacerdos, consacerdos, sacerdotalis, sacerdotium</i> . . . . .	84
3.	<i>Antistes</i> und <i>praepositus</i> . Bei Tertullian. . . . .	88
	Bei Cyprian . . . . .	90
4.	<i>Pontifex</i> . Bei Tertullian . . . . .	92
	Bei Cyprian . . . . .	92
5.	<i>Papa</i> . Einführende Bemerkungen . . . . .	93
	Bei Tertullian . . . . .	94
	Bei Cyprian . . . . .	94
B.	Die anderen Klerusmitglieder. . . . .	96
1.	<i>Diaconus</i> . Einführende Bemerkungen . . . . .	96
	Bei Tertullian . . . . .	97
	Bei Cyprian. <i>Diaconus, hypodiaconus, subdiaconus, diaconium</i> . . . . .	98

2. <i>Acoluthus</i> . . . . .	100
3. <i>Exorcista</i> . Bei Tertullian . . . . .	100
Bei Cyprian. <i>Exorcista, exorcizare, exorcismus</i> . . . . .	101
4. <i>Lector</i> . Bei Tertullian. . . . .	101
Bei Cyprian. <i>Lector, lectio, legere.</i> . . . .	101
Anhang. Lebensunterhalt des Klerus. Einführende Bemerkungen . . . . .	104
Bei Tertullian. <i>Stips, oblatio, sportula.</i> . . . .	104
Bei Cyprian. <i>Stips, divisio mensurna, oblatio, sportula, sportulare (-i)</i> . . . . .	107
V. Häresie und Schisma . . . . .	110
A. Die Wortgruppen <i>haeresis, haereticus</i> und <i>schisma, schismaticus</i> . . . . .	110
1. <i>Haeresis</i> . Einführende Bemerkungen. . . . .	110
Bei Tertullian und Cyprian . . . . .	113
2. <i>Haereticus</i> . Einführende Bemerkungen. . . . .	114
Bei Tertullian und Cyprian . . . . .	115
3. <i>Schisma</i> . Einführende Bemerkungen . . . . .	115
Bei Tertullian und Cyprian . . . . .	118
4. <i>Schismaticus</i> . Bei Cyprian . . . . .	119
B. <i>Haeresis (haereticus)</i> und <i>schisma (schismaticus)</i> in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu einander . . . . .	120
<b>Gnadenleben</b> . . . . .	136
I. Märtyrer und Bekenner . . . . .	136
A. Märtyrer, Bekenner und Leugner von den Anfängen bis in die Zeit Tertullians. . . . .	136
1. <i>Martyr, martyrium</i> . . . . .	136
2. <i>Pati, passio</i> . . . . .	147
3. <i>Confiteri, confessio, confessor</i> . . . . .	150
4. <i>Negare, negatio, negator</i> . . . . .	161
B. Märtyrer, Bekenner und Leugner zur Zeit Cyprians . . . . .	163
1. <i>Martyr, martyrium</i> . . . . .	165
2. <i>Pati, passio</i> . . . . .	176

3. <i>Confiteri, confessio, confessor</i> . . . . .	177
4. <i>Negare, labi, lapsus</i> (Verbalsubstantiv und Perfektpartizip), <i>sacrificatus, turifi-</i> <i>catus, libellaticus, stans.</i> . . . . .	185
Anhang. Anredeformeln an die Märtyrer und Bekenner . . . . .	188
C. Das Lohn der Märtyrer. Bei Tertullian. .	191
1. <i>Brabium</i> . . . . .	191
2. <i>Corona, coronare</i> . . . . .	192
3. <i>Palma, palmatus</i> . . . . .	192
Bei Cyprian . . . . .	193
1. <i>Corona, coronare</i> . . . . .	193
2. <i>Palma</i> . . . . .	195
II. Nächstenliebe und Mildtätigkeit. Einführende Bemerkungen . . . . .	196
A. Liebe und Nächstenliebe . . . . .	198
1. <i>Amor, amare</i> bei Tertullian und Cyprian	198
2. <i>Agape, caritas, dilectio, diligere</i> bei Ter- tullian . . . . .	199
Bei Cyprian . . . . .	206
B. Mildtätigkeit . . . . .	208
1. <i>Misericordia, misericors, miseratio.</i> Bei Tertullian . . . . .	208
Bei Cyprian . . . . .	212
2. <i>Iustitia, iustus.</i> Bei Tertullian. . . . .	215
Bei Cyprian . . . . .	216
3. <i>Operari, opus, operatio.</i> Einführende Be- merkungen . . . . .	217
Bei Tertullian . . . . .	220
Bei Cyprian . . . . .	222
4. <i>Eleemosyna.</i> Bei Tertullian . . . . .	224
Bei Cyprian . . . . .	226
5. <i>Arca, stips, oblatio, quantitas.</i> Bei Ter- tullian . . . . .	228
Bei Cyprian . . . . .	229
6. <i>Agape.</i> . . . . .	230
7. <i>Refrigerare, (refrigeratio), refrigerium.</i> .	235

<b>Zusammenfassung . . . . .</b>	<b>241</b>
<b>Namen- und Sachverzeichnis . . . . .</b>	<b>252</b>
<b>Wortverzeichnis . . . . .</b>	<b>257</b>
<b>Inhalt . . . . .</b>	<b>261</b>

---









## STELLINGEN.

### I.

Het is zeer waarschijnlijk te achten, dat niet slechts Cyprianus, doch ook Tertullianus een bestaande Latijnsche bijbelvertaling gekend en gebruikt heeft.

### II.

De overeenkomsten tusschen *De oratione* en *De patientia* van Tertullianus eenerzijds en *De dominica oratione* en *De bono patientiae* van Cyprianus anderzijds zijn niet van dien aard, dat men den laatstgenoemden van plagiaat kan beschuldigen en de litteraire waarde zijner beide werkjes in twijfel kan trekken.

### III.

*De dominica oratione* en *De bono patientiae* van Cyprianus zijn naar alle waarschijnlijkheid oorspronkelijk door hem mondeling als preeken uitgesproken en eerst naderhand schriftelijk vastgelegd.

### IV.

De waarde van het getuigenis van Tertullianus voor het bestaan der z.g. oudchristelijke agapen is zeer veel geringer dan over het algemeen aangenomen wordt.

### V.

Tertullianus, *Ieiun.* 17 R.W. 296, 24 leze men *maior his* in plaats van *maioris*.

## VI.

Tertullianus, *Orat.* 4 R.W. 183, 7 is *omnibus* waarschijnlijk als een verschrijving voor *nobis* te verklaren.

## VII.

HARTEL's uitgave van de geschriften van Cyprianus heeft in verschillende opzichten dringend herziening nodig.

## VIII.

In Vergilius, *Aeneis* IV, 236 is *arva* in overdrachtelijke betekenis gebruikt.

## IX.

Tacitus, *Ann.* I, 8: *ex quis maxime insignes visi*. In plaats van *visi* leze men *virī*.

## X.

De verbinding *aedes publica* (Suet., *Galba* 8; Apul., *Met.* 4, 26; Ulp., *Dig.* 24, 1, 5, 12) is niet identiek met *aedes sacra* (Thes. Ling. Lat.: *incertum videtur*). *Publicus* drukt hier een tegenstelling uit tot de particuliere *aediculae*, welke ook soms *aedes* genoemd werden.

## XI.

E. WELLANDER, Studien zum Bedeutungswandel im Deutschen I (Uppsala 1917) p. 56 en passim huldigt de opvatting, dat o.a. betekeniseranderingen op grond van cultuurhistorische oorzaken niet tot het gebied van de eigenlijke betekenisonwikkeling gerekend en als „Bedeutungsunterschiebungen” gekenmerkt dienen te worden. Deze beperking van het gebied der eigenlijke betekenisonwikkeling is veel te verregaande en daarom onjuist.

## XII.

Voor een vruchtbaar semantisch onderzoek is het van het grootste gewicht, niet de geschiedenis van afzonderlijke woorden, doch van geheele begripssystemen te bestudeeren.

## XIII.

De opvatting van G. CLOIN C. ss. R. [Studia Catholica 14, 1 (1938) p. 23 n. 22], dat *αἱρεσις* in de brieven van Ignatius nog geen technische beteekenis zou hebben, is onjuist.

## XIV.

De opvatting, dat van de twee uitdrukkingen *basilica* en *ecclesia* het eerste woord de oudste benaming voor „kerkgebouw” zou zijn, kan niet gehandhaafd worden.

## XV.

De basilieken zijn niet de oudste kultusgebouwen der Christenen en hun architectonische vorm moet niet uit dien der profane *basilica*'s verklaard worden.

## XVI.

De vereeniging van de ziel met het Eéne in de extase is in de opvatting van Plotinus een absolute vereeniging, waarin geen tweehed meer bestaat en waarin de ziel haar zelfbewustzijn verliest.

## XVII.

Het verlies van het zelfbewustzijn in de extatische vereeniging met het Eéne beteekent in de opvatting van Plotinus voor de ziel geen vernietiging van haar wezen, noch ook een verarming, maar integendeel een verrijking.

## XVIII.

Met PAUL HENRY, *Plotin et l'occident* (*Spicilegium Sacrum Lovaniense*. Louvain 1934) p. 63—119 is aan te nemen, dat het niet juist is, te zeggen, dat Augustinus zich tot het Neo-Platonisme bekeerd heeft, alvorens hij zich tot het Christendom bekeerde.

## XIX.

Plotinus, *Enn.* VI, 9, 10 leze men met VOLKMANN: καὶ γὰρ ἐνταῦθα συνελθόντα ἓν ἐστι, τότε (δὲ) δύο, ὅταν χωρὶς.

De lezing van MÜLLER τό τε δύο is minder aannemelijk.

## XX.

Aeschylus, *Agam.* 975 v.v. (988 v.v.) leze men:

- 975 Τίπτε μοι τόδ' ἐμπέδως  
δεῖμα προστατήριον  
καρδίας τερασκόπου ποτᾶται  
μαντιπολεῖ δ' ἀκέλευστος, ἄμισθος ἀοιδά;  
980 οὐδ' ἀποπτύσαι δίκαν  
δυσκρίτων ὄνειράτων  
θάρσος εὐπειθὲς ἴξει  
φρενὸς φίλον θρόνον χρόνος τ', ἐπεὶ  
πρυμνησίων ξυνεμβόλοις  
985 ψαμμίας ἀκάτα παρή-  
βησεν, εὖθ' ὑπ' Ἴλιον  
ῶρτο ναυβάτας στρατός.

Vers 979 moet met een vraagteeken afgesloten worden en de lezing van vers 983 moet op de wijze, zooals boven aangegeven, gewijzigd worden.

## XXI.

Aeschylus, *Agam.* 995 v.v.

σπλάγχχνα δ' οὔτοι ματᾶζει  
πρὸς ἐνδίκους φρεσὶν τελεσφόροις  
δίναις κυκλούμενον κέαρ.

De verbinding κυκλούμενον κέαρ in het laatste vers kan het best als een nominativus absolutus opgevat worden.

XXII.

Aeschylus, *Persae* 213: κακῶς δὲ πράξας οὐχ ὑπεύθυνος πόλει.  
In plaats van πόλει leze men πέλει.

XXIII.

Aeschylus, *Persae* 433: Αἰαῖ, κακῶν δὴ πέλαγος ἔρρωγεν μέγα.  
In plaats van κακῶν leze men κακόν.

XXIV.

Euripides, *Alc.* 321 leze men: οὐδ' εἰς τρίτην μοι μὴν ἐσέρχεται κακόν.

XXV.

Herodotus III, 123: πλὴν κάρτα βραχέος τοῦ περὶ αὐτὰ τὰ χεῖλεα. In plaats van τοῦ leze men τευ.

---



## Stelling XVI

a) 'een tweedheid men — οὐδ' ὅλως αὐτοῦ εἰ τεί<sup>2</sup> καὶ  
τοῦτο λέγειν, ἀλλ' ὥσπερ ἀρπαδίῃ, ὅσον

ἄλλος γινόμενος, καὶ οὐκ αὐτοῦ VI, g. 10  
H. spreekt ook algt. met grote waarde in  
H. hij spreekt van eenheid in ziel en god: steeds  
καθ' ὅσον δύναται

εἰν ἄμφω — τοῦ μεγροῦ μὲν ὁ λόγος VI, g. 10

b) 'een zelfbevestiging? — zeker!

---

Aug. den Hieronymus aan philosophiae in  
hem gewicht

daarna verlagen naar my wereldschoonheid  
manicheïsche  
diepste

o illud Platonis, unitas maxime in Platone  
C. Acad. III 91

de eenzel. 3 beschijft hij inteweg, wat  
Platon om hem heeft betekend

moral spiritualisme: cum de deo cogitaretur  
nihil omnino corporis esse cogitandum  
neque cum de anima.



PROF. Dr. FERD. SASSEN  
v. Schaeck Mathonsingel 4  
NIJMEGEN  
Telefoon 2763  
Giro 62355  
—

NIJMEGEN, 10 Febr. 1938

ZeerEerwaarde Heer Patoor.

